BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fischer, Engelbert Lorenz,

Die Grundfragen der Erkenntnistheorie Kritik der bisherigen erkenntnistheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus

Mainz 1887

Ph.sp. 1020 i
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171544-6

Fischer
Ph. Sp.
1020 i

DIE GRUNDFRAGEN

DER

ERKENNTNISSTHEORIE.

KRITIK

DER BISHERIGEN ERKENNTNISSTHEORETISCHEN STANDPUNKTE

UND

GRUNDLEGUNG DES KRITISCHEN REALISMUS.

VON

DR. ENGELBERT LORENZ FISCHER.

MAINZ,
VERLAG VON FRANZ KIRCHHEIM.
1887.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Vorrede.

Das vorliegende Werk bietet zunächst eine Prüfung der bedeutenderen erkenntnisskritischen Theorien, soweit dieselben für die Gegenwart von Belang sind. Die Kritik beschränkt sich auf die principiellen Fragen, die sie aber um so eingehender behandelt. Vor allem wurde der Idealismus in seinen hervorragenden Vertretern ins Auge gefasst und darunter namentlich Kant und der neueren Naturwissenschaft ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Das Kapitel über Kant ist das grösste und sammt den Kapiteln über die moderne Naturwissenschaft und den kritischen Realismus das wichtigste im ganzen Buche.

Drei Leitsterne waren es, die mir bei der Kritik stets vor Augen schwebten: Wahrheit — als Ziel, Gerechtigkeit — in der Beurtheilung Anderer und Klarheit — bei der Darstellung. Als Ausgangs- und Stützpunkt dient mir für die folgenden Erörterungen die allgemeine und constante Erfahrung. Wie es die Pflicht eines jeden wissenschaftlichen und zumal des philosophischen Forschers ist, stehe ich beim Beginn und im Laufe der Untersuchung den bisherigen Theorien unbefangen und parteilos gegenüber und prüfe sie an den unleugbaren Thatsachen des Bewusstseins und den Gesetzen der Logik.

Denn in der Philosophie gilt kein Ansehen der Person, sondern nur der Sache

und deren Gründe. Der Götzendienst in der Wissenschaft ist so verwerflich als der religiöse, da beide Feinde der Wahrheit sind. Ich scheue mich daher nicht, selbst wissenschaftlich-renommirten Persönlichkeiten und herrschenden eingelebten Denkgewohnheiten gegenüber da, wo es mir durch die Sache geboten erscheint, eine abweichende Auffassung zu vertreten. Wer dagegen von vornherein einer »gebundenen Marschroute« folgt, für den gibt es keine Probleme und keine selbständige wissenschaftliche Forschung mehr, sondern nur noch ein mehr oder minder gelungenes Reproduciren und Commentiren. Von dieser Sorte sind freilich sehr viele philosophische und andere literarische Erzeugnisse unserer Zeit. Man bewegt sich Jahr ein Jahr aus in der Tretmühle hergebrachter Ansichten, ohne sie einer selbständigen genaueren Prüfung zu unterwerfen und die Lösung der Probleme auch nur ein Differential weiter zu fördern. Daher die immer wiederkehrenden eingefleischten Vorurtheile, wie wir im Folgenden sehen werden.

Im Laufe der Kritik bin ich nämlich zu dem Ergebniss gekommen, dass der Statusquo der gegenwärtig dominirenden idealistischen Erkenntnisstheorie nicht mehr unverändert festzuhalten sei, da eine Reihe — wie mir scheint — triftiger Gründe sich dagegen geltend machen lässt. Aber auch die bisherigen realistischen Versuche sind, wie sich aus ihrer Untersuchung herausstellen wird, nicht ganz befriedigend. Ich habe daher die Mängel der letzteren nach Kräften zu bessern und einen neuen Standpunkt zu gewinnen gesucht, den ich als »kritischen Realismus« bezeichnen möchte. Wohl huldigte ich selbst früher — wie manche meiner bisherigen Schriften bekunden

— einem gemässigten Idealismus; aber infolge wiederholter eingehender Untersuchung der bezüglichen Fragen bin ich aus einem idealistischen Saulus ein kritisch-realistischer Paulus geworden. Ob und inwieweit meine jetzige Position begründet ist, mag die Zukunft zeigen. Bin ich ja keineswegs derart auf meine Anschauungen erpicht, dass ich sie für unfehlbar halte, sondern ich betrachte sie so lange für bloss provisorische Aufstellungen, bis sie die Feuerprobe einer objectiven wissenschaftlichen Kritik bestanden haben, und ich bin sofort bereit, eine Modification eintreten zu lassen, wo immer sich eine solche als nothwendig herausstellen sollte. Jedenfalls aber dürfte das vorliegende Werk wenigstens das Eine Gute an sich haben, dass es zu neuen Untersuchungen der erkenntnisstheoretischen Fundamentalfragen Anregung geben wird und darum nicht so leicht »todtgeschwiegen« werden kann. Man mag ja vielleicht das famose »Todtschweigesystem« oder auch das bekannte Bagatellmässigbehandeln auch hier versuchen; aber dieses Buch wird, wie ich hoffe, sich selbst seinen Weg bahnen und nicht ohne Einfluss auf die fernere Behandlung der bezüglichen Probleme bleiben, da es tief in die bisherigen Anschauungen einschneidet. Auch gibt es meines Wissens kein Werk, das die erkenntnisstheoretischen Grundfragen mit gleichen kritischen Waffen behandelt hat, wie es hier geschieht.

Indem jetzt auf erkenntnisstheoretischem Gebiet eine gewisse Stagnation in der Erzeugung originaler fruchtbarer Gedanken Platz greift, so dürfte es um so besser sein, wenn durch eine Erschütterung fest gewordener Ansichten die geistigen Spannkräfte wieder mehr in lebendige Kraft umgesetzt werden. Freilich

werden energische Reactionen nicht ausbleiben und ich kenne recht wohl das Wort Kant's: »Es ist ein Wagestück, eine der allgemeinen Meinung selbst der Verständigen widerstreitende Behauptung ins Publicum zu spielen;« aber derselbe Philosoph mahnt auch: Sapere aude! —

Für diejenigen Gelehrten, deren Theorien ich im Folgenden kritisch besprochen habe, hege ich persönlich grosse Hochachtung. Ich bin deshalb auch bei der Kritik so ruhig, so massvoll und objectiv verfahren als nur möglich. Niemand wird mir mit Fug und Recht den Vorwurf machen können, dass ich Einen in offenbar verletzender Weise behandelt hätte; mindestens habe ich es nirgends beabsichtigt. Im Gegentheil, es war mir stets eine wahre Befriedigung, wenn ich mich mit einem Forscher in Uebereinstimmung fand. Darum habe ich nicht blosse negative Kritik geübt, sondern auch jedes Mal mit Vergnügen diejenigen Punkte hervorgehoben, die mir bei Andern als zutreffend und berechtigt erschienen. War ja der zweite Leitstern, dem ich folgte, die Gerechtigkeit.

Es ist eine tief betrübende Erscheinung, dass in diesem Punkte, wenn ich mich nicht täusche, sonst noch immer beim Betrieb der Wissenschaft viel gesündigt wird. Wie oft spielen bei der Beurtheilung Anderer aussersachliche Motive entscheidend mit! Selbst wenn es sich um rein philosophische Fragen handelt, bringt nicht selten der religiöse, politische und nationale Standpunkt eine bedeutende Voreingenommenheit mit sich, die ganz und gar nicht am Platze ist. Wenn Manche herausfinden, dass ein Schriftsteller überhaupt nur religiös gesinnt ist, ist er schon in ihren Augen gerichtet. Als ob die verschiedenen Probleme des

Gültigkeitswerthes der Wahrnehmungen, der Realität der Aussenwelt, der objectiven Bedeutung der Begriffe, des Ursprungs und der Geltung des Causal- und Substanzsatzes u. s. w. mit der Religion etwas zu schaffen hätten! Man staunt jetzt häufig und ist entrüstet über die Intoleranz früherer Jahrhunderte in religiösen Dingen, aber man merkt nicht, dass man häufig einer ähnlichen, noch weniger zu rechtfertigenden Intoleranz bei der Würdigung wissenschaftlicher Leistungen Anderer sich selber praktisch schuldig macht. Partei — ist Alles, selten Gerechtigkeit!

Von einer solchen Parteilichkeit weiss ich mich jedoch vollständig frei; denn ich huldige dem Grundsatz: im Tempel der Wissenschaft schweige die Leidenschaft. In den folgenden Abhandlungen beurtheile ich die erkenntnisstheoretischen Ansichten meiner religiösen und sonstigen Gesinnungsgenossen gerade so unbefangen und offen wie die Andersgesinnter. Ja, ich nehme sogar die letzteren gegen etwaige Missverständnisse seitens der ersteren im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit wiederholt in Schutz. Ich glaube daher aber auch das Recht beanspruchen zu dürfen, dass man meinen Erörterungen mit gleicher Loyalität und gleichem Anstand begegnen werde. Nous verrons. —

Eine andere Quelle ungerechter Beurtheilungen ist ferner die Flüchtigkeit und Leichtfertigkeit, mit der nicht selten die Recensionen geliefert werden. Ein Werk, woran ein Autor oft Jahre lang mit Aufwand des grössten Fleisses und angestrengtesten Nachdenkens gearbeitet hat, kritisirt ein Anderer, der jenem vielleicht nicht das Wasser reicht, häufig nach einmaligem oberflächlichem Durchlesen. Ja mitunter

drängt sich Einem sogar die Frage auf, ob der betreffende Recensent das Buch überhaupt ganz gelesen habe. So kann ich z. B. kaum annehmen, dass der Berichterstatter über mein Werk »Das Problem des Uebels und die Theodicee« in den »Philosophischen Monatsheften« meine Vorrede mit Aufmerksamkeit gelesen hatte; denn sonst müsste er gefunden haben, von welchem Standpunkt aus dasselbe abgefasst wurde und sein Urtheil müsste dann anders ausgefallen sein. Nicht selten tragen Recensionen den Fabrikstempel an der Stirn.

Eine weitere Ungerechtigkeit finde ich sodann darin, dass Manche bei Abfassung grösserer Werke nur die geschichtlich hervorragendsten Philosophen berücksichtigen und nennen, während die dii minores gentium ganz unbeachtet gelassen werden. So figuriren constant Platon und Aristoteles, Locke und Hume, Leibniz und Kant, Schelling und Hegel, Herbart und Schopenhauer. Gewiss verdienen die Koryphäen alle Beachtung, aber nicht minder fordert die Gerechtigkeit, dass man auch derjenigen gedenkt, die in irgend einer der zur Verhandlung stehenden Fragen einen neuen fruchtbaren Gedanken oder eine nennenswerthe Theorie aufgestellt haben, wenn sie auch nicht als Sterne erster Grösse am Himmel der Wissenschaft glänzen. Darum bin ich der berührten etwas vornehmthuenden Manier nicht gefolgt, sondern habe so ziemlich alle diejenigen Autoren, soweit sie mir bekannt wurden, mehr oder minder eingehend in Discussion gebracht, die in den hier besprochenen Fragen etwas Beachtenswerthes geleistet haben. —

Was endlich die Darstellungsweise betrifft, so war mein Streben auf möglichst grosse Klarheit und Verständlichkeit gerichtet, da ich nicht bloss für philo-

sophische Fachmänner, sondern auch für Studirende und sonstige Philosophiebeflissene schreibe. Von diesem Gesichtspunkte aus ist meine Darstellung materiell und formell zu beurtheilen. Ist es ja eine nur zu häufig gehörte Klage, dass die meisten philosophischen Werke so abstrus und schwer verständlich abgefasst seien, dass selbst Solche, die sich für Philosophie interessiren, alsbald abgestossen werden. Wie ganz anders machen es doch unsere grossen Naturforscher! Nicht Vieles in ihren Vorträgen und Schriften bei ihren Hörern und Lesern voraussetzend, sprechen sie einfach, plastisch und überzeugend. Daher ihre Anziehungskraft. In wissenschaftlichen Erörterungen ist krystallhelle Durchsichtigkeit meines Erachtens weit mehr werth als gekünstelte, schöngeschnörkelte Satzconstructionen und schillernde Phrasen. Simplex sigillum veri. Strebt ja die theoretische Wissenschaft nach nichts Anderem als nach Aufklärung; folglich muss Klarheit die suprema lex ihrer Darstellung sein. Auch gehört unstreitig eine grössere Kunst dazu, schwierige Probleme durch leicht fassliche Behandlung gleichsam mit elektrischem Licht zu beleuchten, als sie durch altväterlich-gelehrte Allüren im düsteren Halbdunkel zu lassen[1].

Desgleichen soll nach meiner Ansicht bei wissenschaftlichen Werken das Hauptstreben nicht so sehr darauf gerichtet sein, nach Art der Feuilletonisten und Essayisten durch Abbrennen geistreicher Gedanken-Raketen zu brilliren, als vielmehr durch einleuchtende

1) Der Klarheit halber bin ich mitunter lieber etwas zu ausführlich als zu knapp verfahren; und da ich die verschiedenen erkenntnisstheoretischen Standpunkte jeden im Einzelnen kritisch würdigte, waren wiederholte ähnliche Gedankengänge unvermeidlich.

solide Gründe — seien sie auch einfach und nüchtern — zu überzeugen. Ein einziger triftiger Grund, wenn auch in schlichtem Gewande, gilt mir mehr als ein ganzes Dutzend luftiger Redensarten in schmucker Ausstaffirung, sowie ein Atom gesicherter Thatsache höher anzuschlagen ist als ein Chimborazo nebuloser Speculationen. Die Zeit ist vorbei, wo man mit dunklen orakelhaften Aussprüchen vernünftigen Leuten noch imponiren kann. »Damit lockt man, ihr Herren, — ruft schon Schiller mit Recht — noch keinen Hund aus dem Ofen; einen erklecklichen Satz will ich und der auch was setzt.«

Möge es mir gelungen sein, etwas Erkleckliches im Folgenden geleistet zu haben! Wenigstens bemühte ich mich redlich, dem Fortgange der Wissenschaft zu dienen. Würde ich vornehmlich nach persönlichen Vortheilen jagen, dann müsste und würde ich ganz anders verfahren haben. Das Partei-Interesse müsste dann die Hauptsorge, das Alpha und Omega sein. Auf diese wohlfeile Weise haben bekanntlich selbst mittelmässige Köpfe bei geringen Leistungen schon schnell Carrière gemacht. Aber die Lauterkeit der Forschung und der Adel des Charakters geht damit verloren. Während die Person gewinnt, leidet die Sache. Lieber will ich deshalb auch fernerhin mit Resignation Zurücksetzung erdulden, als der Wahrheit und Gerechtigkeit untreu werden.

Κρεῖττον εὐλόγως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.

Würzburg, Oberdürrbach im Januar 1887.

Dr. E. L. Fischer.

Verzeichniss

der in diesem Werke citirten Autoren.

(Die mit * versehenen wurden besonders berücksichtigt und besprochen.)

*Aristoteles, Metaphysik. — De anima. — De memor. — De sensu. — Analyt. post. — De insomn. — De gener. anim. — Rhetor. — Topica.

Achelis Th., Idealistische Differenzen. In d. Zeitschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik. Bd. 79.

Avenarius R., Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses. 1876.

Balmes J., Fundamente der Philosophie. Deutsche Ausgabe von Lorinser. 1855. 4 Bde.

Bergmann Jul., Sein und Erkennen. 1880. — Philosophische Monatshefte. 1883.

*Berkeley, A Treatise concerning the principles of human knowledge.

Brentano Fr., Psychologie des Aristoteles. 1867.

Caird, Philosophy of Kant. 1877.

Cicero, Tusculanae disputationes.

Clemens J., De scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam.

Cohen H., Kant's Theorie der Erfahrung. 1871.

*Comte A., Cours de philosophie positive. — Discours sur l'ensemble du positivisme.

Descartes, Le monde ou traité de la lumière. Ed. Cousin.

Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883. Bd. I.

Diogenes Laërtius, De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum virorum.

Dreher E., In den Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin. 1879. Heft 15.

Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. 1872. Die sieben Welträthsel. 1880.

Euken R., Die Methode der Aristotelischen Forschung. 1872.

*Fischer Kuno, Kritik der Kant'schen Philosophie. 1883.

Flügel O., Die Probleme der Philosophie. 1876.

Frohschammer J., Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik. 1858.

Gerson J., De simplificatione cordis.

Göring C., System der kritischen Philosophie. 1874. — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. I.

Grung Fr., Das Problem der Gewissheit. 1886. Heidelberg. G. Weiss.

Gutberlet C., Logik und Erkenntnisslehre. 1882.

Haffner P., Grundlinien der Philosophie. 1881.

Hagemann G., Logik und Noëtik. 1870.

Hagemann H., Vernunft und Offenbarung.

Hamma M., Geschichte und Grundfragen der Metaphysik. 1876.
Harms F., Die Philosophie seit Kant. 1879.
*Hartmann E. v., Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus. 1875. — J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. 1875.
*Helmholtz H., Physiologische Optik. 1867. — Die Thatsachen in der Wahrnehmung. 1879. — Wissenschaftliche Abhandlungen. 1883. Bd. II.
Herbart Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein. Bd. V.
Hertling G. v., Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. 1875.
Hobbes, On human nature. — Leviathan.
Horwicz A., Ueber Wesen und Aufgabe der Philosophie. 78. Heft der deutschen Zeit- und Streitfragen. 1876.
Humboldt A. v., Kosmos. 1858.
*Hume, Enquiry concerning human understanding. 1748.
Isenkrahe C. Th., Idealismus oder Realismus? 1883.
Kampe, Erkenntnisstheorie des Aristoteles. 1870.
*Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe von Rosenkranz und Schubert). — Prolegomena. — Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik.
Katzenberger M., Die Grundfragen der Logik. 1858.
*Kirchmann J. H. v., Die Lehre vom Wissen. 1871. — Prinzip des Realismus. 1875.
Knauer G., Die Dinge an sich, das »Ausser-uns« u. s. w., in den philosophischen Monatsheften. 1885.
Krause A., J. Kant wider Kuno Fischer. 1884.
Kroman K., Unsere Naturerkenntniss. 1883.
Kuhn J., Philosophie und Theologie.
Laas E., Idealismus und Positivismus. 3 Bde 1884.
Lehmann R., Ueber die psychologische Grundanschauung der Kant'schen Kategorienlehre; in den philosophischen Monatsheften. 1884.
Liebmann O., Ueber philosophische Tradition. 1883.
Link H. F., Propyläen der Naturkunde. 1836.
Lipps Th., Grundthatsachen des Seelenlebens. 1883.
Lotze H., System der Philosophie. Bd. I. 1874.
Meiners, Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom.
Meyer Jürgen Bona, Kant's Psychologie.
*Mill J. Stuart, System der deductiven und inductiven Logik; deutsch von Schiel. 1877. 2 Thle. — Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. 4. Ed. 1872.
Müller Joh., Lehrbuch der Physik und Meteorologie.
Münz W., Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnisslehre. 1885.
Noiré L., Logos. 1885.
Paulsen, in der »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1877.«
*Pesch T., Das Weltphänomen. 1881.
Pfleiderer E., Die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit. 1874.
Platon, Theaetet. — Apologie. — Symposion.
Poisson, Lehrbuch der Wahrscheinlichkeitsrechnung; deutsche Uebersetzung von Schnuse.
Prantl C., Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. II. 1861.

Quintilian, Institutiones.
Rehmke, in der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1882.« Bd. 81.
*Riehl A., Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Bd. II. 1879.
*Rosmini A., Nuovo saggio sull' origine delle idee. 1830.
*Schaarschmidt C., Zur Widerlegung des subjectiven Idealismus, in den philosophischen Monatsheften. Bd. 14. 1878.
Schleiermacher F. D., Dialektik. 1839.
Schmid H., Wissenschaft und Auctorität.
*Schopenhauer A., Die Welt als Wille und Vorstellung. — Ueber das Sehen der Farben. 1854.
Schultze Fr., Philosophie der Naturwissenschaft. 1881.
Schulze G. E., Kritik der theoretischen Philosophie. 1801.
Spicker G., Kant, Hume und Berkeley.
Staudinger F., Noumena. 1884.
Stern M. L., Philosophischer und naturwissenschaftlicher Monismus. 1885.
Stöckl A., Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. 1883.
Thomas v. Aquino, Summa theologica. — Opuscula.
Tobias W., Die Grenzen der Philosophie. 1875.
*Trendelenburg A., Logische Untersuchungen. 2. A. 1862.
Ueberweg F., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1871.
Vaihinger, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Bd. I. 1881.
Voit C. v., Ueber die Entwickelung der Erkenntniss; Rectoratsrede gehalten an der Universität München. 1879.
Weber E. H., Die Lehre vom Tastsinn und dem Gemeingefühl. 1851.
Weber Th., Zur Kritik der Kant'schen Erkenntnisstheorie; in der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.« Bd. 80.
Werner Carl, Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. 1884.
Westerburg, Schopenhauer's Kritik der Kant'schen Kategorienlehre; in der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1881.« B. 78.
Widemann P. H., Erkennen und Sein. 1885.
Windelband, Praeludien. 1884.
Wolff H., Speculation und Philosophie. 1883.
*Wundt W., Logik. 2 Bde. 1880.
Xenophon, Memorabilien.
Zeller E., Philosophie der Griechen.
Zöllner F., Ueber die Natur der Kometen. 1872.

Inhalt.

Einleitung.

Ueber Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Seite
§ 1. Der Ursprung der Philosophie 1
§ 2. Die Nominalbedeutung der Philosophie 7
§ 3. Auffassung der Aufgabe der Philosophie im Alterthum . . 11
§ 4. Auffassung der Aufgabe der Philosophie im Mittelalter. Theologie und Philosophie; Glauben und Wissen 21
§ 5. Auffassung der Aufgabe der Philosophie in der Neuzeit . 28
§ 6. Begriff der Philosophie 42

Erster Abschnitt.
Der Idealismus.

Erstes Kapitel.
Idealistische Präludien im Alterthum.

§ 1. Vorbemerkung. Die Begriffe Idealismus und Realismus im vulgären und erkenntnisstheoretischen Sinne 49
§ 2. Die ersten philosophischen Anläufe gegen den naiven Realismus . 53

Zweites Kapitel.
Der immaterialistische Idealismus Berkeley's.

§ 1. Allgemeine Begründung und deren Kritik 59
§ 2. Specielle Argumente und deren Prüfung 65

Drittes Kapitel.
Der kritische Idealismus Kant's.

§ 1. Das Problem der Vernunftkritik 78
§ 2. Die Vorbegriffe der Vernunftkritik und deren Beurtheilung 89
§ 3. Kant's Lehre von Raum und Zeit und deren kritische Würdigung 116

Seite
§ 4. Kant's Lehre von den Kategorien 166
§ 5. Kritik der Kant'schen Kategorienlehre 180
§ 6. Kritik der Kant'schen Lehre von den Quellen des Erkennens 208
§ 7. Kritik der Kant'schen Lehre von den Erscheinungen und den Dingen an sich 217

Viertes Kapitel.

Der Semi-Idealismus der neueren Naturwissenschaft.

§ 1. Die erkenntnisstheoretischen Hauptsätze derselben . . . 240
§ 2. Prüfung der Lehre von den specifischen Sinnesenergien . 244
§ 3. Die Copernicanische Lehre beweist nicht die Falschheit der Sinneswahrnehmung 250
§ 4. Die qualitätslose Materie der Naturwissenschaft ist eine Abstraction . 253
§ 5. Prüfung der Lehre vom Ursprunge der wahrgenommenen Qualitäten in unseren Sinnen 256
§ 6. Prüfung der Lehre vom Ursprunge der wahrgenommenen Qualitäten in der Seele 262
§ 7. Sind die sogen. Sinnesqualitäten wirklich blosse Empfindungen in uns? 263
§ 8. Kritik der Projectionshypothese 267
§ 9. Fatale Consequenzen aus dieser Wahrnehmungstheorie . 271
§ 10. Ueber das Hauptmotiv zur Bildung dieser Theorie . . . 277

Zweiter Abschnitt.

Der Realismus.

Erstes Kapitel.

Der morphologische Realismus des Aristoteles.

§ 1. Die Lehre von der Sinneswahrnehmung 282
§ 2. Die Lehre von den Phantasmen und den Allgemeinvorstellungen 288
§ 3. Der leidende und thätige νοῦς. Das reflectirende und begriffliche Denken 290
§ 4. Beurtheilung der Aristotelischen Erkenntnisstheorie . . 299

Zweites Kapitel.

Der positivistische Realismus A. Comte's.

§ 1. Die Grundgedanken der Comte'schen Erkenntnisslehre . 311
§ 2. Beurtheilung derselben 314

Seite

Drittes Kapitel.

Der gemischte Realismus J. H. v. Kirchmann's.

§ 1. Die Lehre von den Wahrnehmungen 325
§ 2. Die Lehre von den Beziehungsbegriffen 329
§ 3. Prüfung des Kirchmann'schen Realismus: a) Die Lehre vom Wahrnehmen 331
§ 4. Fortsetzung der Prüfung des Kirchmann'schen Realismus: b) Prüfung der Lehre von den Beziehungsbegriffen . . . 342

Viertes Kapitel.

Andere realistische Versuche in der letzteren Zeit.

§ 1. A. Trendelenburg's Theorie 350
§ 2. Kritik dieser Theorie 357
§ 3. E. v. Hartmann's transscendentaler Realismus 364
§ 4. Kritik dieser Theorie 372

Fünftes Kapitel.

Der kritische Realismus.

§ 1. Unser Ausgangspunkt. — Begriff und Möglichkeit der Erkenntniss im Allgemeinen 383
§ 2. Die innere Erfahrung und ihr realer Erkenntnisswerth . 389
§ 3. Wie gelangen wir ursprünglich zur Anerkennung einer äusseren Realität überhaupt? Schopenhauer. Helmholtz. John Stuart Mill. Rosmini. C. Schaarschmidt. Wundt . 392
§ 4. Die äussere Wahrnehmung und ihr realer Erkenntnisswerth 424
§ 5. Die Vorstellungen und Begriffe nach ihrer erkenntnisstheoretischen Bedeutung 447
§ 6. Der Begriff und das Princip der Causalität. — Ursprung und Gültigkeitsbereich 458
§ 7. Ueber den Substanzbegriff. — Ursprung und reale Bedeutung 488
§ 8. Schlussfolgerungen 496

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung.

Ueber Begriff und Aufgabe der Philosophie.

§ 1.

Der Ursprung der Philosophie.

Schon an der Schwelle der Philosophie, wo es sich um den Begriff und die Aufgabe dieser Wissenschaft handelt, begegnen uns widerstreitende Ansichten. Während die übrigen Wissenschaften über ihren Gegenstand wenigstens der Hauptsache nach im Reinen sind, wenn auch einzelne Grenzstreitigkeiten da und dort vorkommen mögen, so ist das doch nicht in gleicher Weise bei der Philosophie der Fall. Hier treffen wir gleich an der Pforte des Weisheitstempels auf heftige Fehden und Uneinigkeiten, zumal in der neueren Zeit. So spricht man bekanntlich heutzutage von wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie, von kritischer, positivistischer und exacter Philosophie und speculativer Phantastik, ja man wirft mitunter allen Ernstes die Frage auf, ob überhaupt noch eine Philosophie im Unterschiede von den positiven Wissenschaften berechtigt sei. Demnach hat es den Anschein, als ob jetzt für die Philosophie das Wort Hamlet's gelte:

To be, or not to be; that is the question.

Kurz die Existenzberechtigung oder die besondere Aufgabe und der Begriff der Philosophie ist in der Neuzeit gewissermassen selbst zu einem Problem geworden, und darum ist es wohl am Platze, in einem Werke, das die

erkenntnisstheoretischen Hauptprobleme der Philosophie behandelt, dieses Problem an die Spitze zu stellen. —

Nach Platon und Aristoteles stammt, wie bekannt, der Anfang der Philosophie aus der Verwunderung über die unbegriffenen Erscheinungen der Natur und des Lebens[1]). Diese Verwunderung selbst aber entspringt aus dem im vernünftigen Denken wurzelnden Causalbedürfniss. Denn der geistig entwickelte Mensch fühlt, wie die Erfahrung lehrt, in sich den Drang, die Erscheinungen der Aussen- und Innenwelt nicht blos einfach hinzunehmen und gleichsam nur die Façade der Dinge zu betrachten, sondern auch nach den Gründen zu fragen, welche dieselben hervorgebracht haben. Aus den Anstrengungen des Menschengeistes nun, auf diese Frage eine befriedigende Antwort sich zu verschaffen, ist die Philosophie, sowie überhaupt alle Wissenschaft entsprungen. Das Causalbedürfniss ist sonach die erste und tiefste Wurzel für ihre Entstehung. Wo dieses Bedürfniss nicht vorhanden, da ist auch von philosophischer Forschung keine Rede.

In seinen ersten Keimen zeigt sich dieser Wissenstrieb mitunter schon sehr frühe beim Menschen. Indem das Kind Dieses oder Jenes sieht und hört, fragt es nicht blos nach dem »Was« der wahrgenommenen Dinge, sondern auch nach dem »Warum«. Hat es z. B. erfahren, dass dieses Thier ein Hund ist, so genügt ihm das oft nicht, sondern es fragt weiter: »Warum ist Das ein Hund?« »Warum heisst dieser Hund Sultan?« — ein Beweis, wie sich das Causalbedürfniss schon sehr bald in energischer Weise geltend macht und Befriedigung heischt. Bei dem herangewachsenen Menschen sodann dehnt sich dieses Bedürfniss auf immer weitere Kreise aus. Derselbe fragt nicht mehr blos nach dem »Warum« und dem

1) Platon, Theaet. p. 155. D. ed. Stephan. — Aristoteles, metaph. I, 2. b 22: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.

»Woher« der Gegenstände seiner nächsten Umgebung, sondern indem er sein Auge über die weite Natur schweifen lässt, drängt ihn das Causalprincip, auch nach den Gründen der Welt und ihres Inhaltes zu fragen. Woher kommen Donner und Blitz, Wind und Regen? Woher die Sonne und der Mond und die zahllosen übrigen Sterne? Woher die rauschenden Gewässer und die funkelnden Gesteine? Woher die bunten Blumen und Gewächse und die mannigfaltigen Thiere? Woher der Mensch selbst?

Mit diesen Fragen beschäftigen sich schon von jeher die Menschen. Und merkwürdiger Weise war die erste Antwort, welche die Menschheit einst auf diese Fragen gab, religiöser Art. Soweit wenigstens unsere Kenntniss von den ältesten Traditionen und Weltanschauungen des Menschengeschlechtes reicht, finden wir bei allen Völkern der grauen Vorzeit den gemeinschaftlichen Grundzug, dass sie die Naturerscheinungen unmittelbar auf eine übernatürliche, übersinnliche Ursache, nämlich auf die Gottheit, sei es in der Einheit oder in der Mehrzahl zurückführten. Denn wenn sie auch vielfach Naturgegenstände vergöttlichten, so galten ihnen doch dieselben nicht nach ihrer äusseren sinnenfälligen Erscheinung als Gottheiten, sondern weil sie meinten, dass denselben eine innere geheimnissvolle, höhere Macht innewohne. Diese Thatsache ist auffallend und gibt uns bei der Frage nach dem Ursprunge der Religion, wie wir später sehen werden, einen beachtenswerthen Fingerzeig. Denn eigentlich sollte man erwarten, dass der naturwüchsige naive Mensch sein Causalbedürfniss auch durch Annahme von natürlichen, sinnenfälligen, statt übernatürlichen Ursachen befriedigte, indem ja jene ihm weit näher liegen als diese und der individuelle psychologische Entwicklungsgang durchgängig vom Sinnenfälligen ausgeht. Statt dessen aber bildete nach Ausweis der ältesten Geschichte die Religion oder die Ueberzeugung von der Existenz

einer übernatürlichen Causalität, welche die Naturdinge hervorbringt, Jahrhunderte lang das erste Stadium der Weltbetrachtung und Welterklärung. Die Religion also war es, welche zuerst das Causalbedürfniss der Menschen geraume Zeit allein befriedigte.

Man werfe nicht ein, dass ja etwas Gleiches oder doch Analoges jetzt noch stattfinde, indem heute noch der gewöhnliche, ungebildete Mensch die Naturvorgänge ohne weiteres durch Gott bewirkt sein lasse, dass es also durchaus nichts Auffallendes sei, wenn ebenso einst die Menschheit im Grossen in ihrem Kindes- und Jugendalter dasselbe that. Wenn heutzutage das Kind sowie der Ungebildete die Naturerscheinungen unmittelbar auf die übernatürliche Causalität Gottes zurückführt, so liegt der Grund hiefür einfach in dem religiösen Unterricht, den sie von Jugend auf empfingen und über dessen Bereich sie in der Folge nicht hinausgingen. Hier ist also die religiöse Weltanschauung als etwas Bestehendes bereits vorhanden. Aber in unserer obigen Erörterung handelte es sich um die Frage, warum überhaupt gerade die religiöse Welterklärung nach dem Zeugniss der Geschichte der nachweisbar ursprüngliche und primitive Standpunkt der Menschheit war. Diese historische Erscheinung ist nach dem vorhin hervorgehobenen Grunde durchaus nicht etwas so Selbstverständliches.

Doch hier ist nicht der Ort, näher auf diesen Punkt einzugehen, indem derselbe in die Religionsphilosophie gehört, wo ich darauf zurückkommen werde. Hier genügt die Constatirung der Thatsache, dass die geschichtlich erste Form der Causalitätsbefriedigung der Menschheit die religiöse oder die theologische und mythologische Welterklärung war, indem man sich ursprünglich damit begnügte, den Grund der Naturerscheinungen und der Weltdinge einfach unmittelbar in einem übernatürlichen Wesen, in der Gottheit zu erblicken. Und da die

Naturkräfte sich als mehrfache erweisen, so hat man ihnen auch eine Mehrheit von Göttern supponirt, woraus der Polytheismus entstand.

Doch dabei blieb das menschliche Bewusstsein nicht stehen. Je mehr das Nachdenken sich klärte und entwickelte, desto mehr wuchs das Causalbedürfniss und man warf alsbald die Frage auf: woher sind denn die verschiedenen Götter selbst? Diese Frage, welche sich in der Folge aufdrängte, beweist deutlich eine Unzufriedenheit mit der bisherigen polytheistischen Weltauffassung. Die Antwort aber auf dieselbe lag nach dem damaligen Stand des Denkens nicht fern. Da nämlich die uns bekannteste Art der Entstehung die Zeugung ist und da auch die Menschen durch Zeugung der Eltern ins Dasein treten: so werden wohl auch — so schloss man — die Götter in ähnlicher Weise aus einander hervorgegangen sein. Und auf diese Weise entstanden die Theogonieen Homer's und Hesiod's.

Diese Theogonieen, so willkürlich und phantastisch sie auch sind, stehen doch schon eine Stufe höher in der Anwendung der Causalität als der ihnen vorausgehende und zu Grunde liegende vulgäre Polytheismus; denn sie verrathen das Bedürfniss, die Vielheit der Götter auf eine Einheit ursächlich zurückzuführen, und ihre Ableitung der Vielheit aus der Einheit geschieht auf dem natürlichen Wege der Zeugung.

Indessen auch dabei verharrte man nicht. Da nämlich bei den Griechen die Götter nicht als transcendente Mächte galten, sondern mit den Naturerscheinungen selbst innig verwachsen waren, so ging man alsbald wieder einen Schritt weiter und verband mit der Theogonie zugleich die Kosmogonie; mit andern Worten: man brachte mit der bisherigen Frage: woher sind die Götter? die weitere Frage in Zusammenhang: woher ist die Welt?

Waren nun auch die alten Kosmogonieen zur Er-

klärung der Weltbildung wie die des Hesiod, des Pherekydes und der Orphiker, noch immer sehr mythisch-mystischer Art, indem dabei die Phantasie noch die Hauptrolle spielte und das Denken überwucherte, so zeigt sich doch in ihnen sichtlich ein Streben nach einer anschaulichen Vorstellung über die Weltentstehung, sowie ein Interesse an den kosmologischen Fragen.

Mit dem weiteren Fortschritte des Denkens konnte jedoch auch dieser Standpunkt nicht auf die Dauer befriedigen. Denn je mehr der Verstand sich von der Phantasie mit ihrer Mythenbildung emancipirte, desto mehr sah er ein, dass die unmittelbare Vermengung des Göttlichen mit dem Weltlichen, des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen, wie die Kosmogonieen sie darboten, unstatthaft und unhaltbar sei; desto mehr erwachte in ihm das Interesse, nach den natürlichen Gründen und dem natürlichen Zusammenhang der Dinge zu forschen, und daraus wurde die Philosophie geboren. Denn gleich der erste historische Vertreter der Philosophie, Thales, sowie seine Nachfolger beschäftigten sich mit der grossen Frage: Was ist der gemeinsame natürliche Grund aller Dinge? Was ist das allgemeine Wesen, aus dem alle Dinge entstehen und bestehen? Was ist das Urprincip oder die Urcausalität der Welt?

Auch hier zeigt sich also wohl wieder ein Streben und Ringen nach Befriedigung des immanenten Causalbedürfnisses des Geistes, aber ein Streben und Ringen in höherer Potenz und mit anderen Mitteln als man bisher angewandt hatte. Denn hatte man bisher den Causalitätshunger durch religiös-traditionelle, mythologische Vorstellungen gestillt, so genügte das nun dem fortgeschrittenen Geiste nicht mehr, sondern er suchte jetzt durch Selbstdenken in verstandesmässiger, wissenschaftlicher Weise die grossen Fragen und Räthsel des Daseins zu lösen. Und so ent-

stand bei den hervorragenden Geistern durch mehr oder weniger gelungene Emancipation des Verstandes von der Phantasie an der Stelle der Mythologie, der Theogonie und der Kosmogonie — die Philosophie. Mythologie, Theogonie und Kosmogonie bildeten somit geschichtlich die Propyläen zur Philosophie. Sie alle gingen gemeinsam hervor aus dem Causalbedürfniss des menschlichen Denkens, welches nach einer befriedigenden Erklärung der Welt hungert und dürstet. Je nach der verschiedenen Geistesbildung des einzelnen Menschen und Volkes zeigt sich jedoch dieses Bedürfniss in verschiedenem Grade und Maasse und sind seine Ansprüche bald höher bald niedriger. Das Causalbedürfniss des Wilden begnügt sich mit seinen Fetischen und Götzen; das des civilisirten Durchschnittsmenschen mit den ihm von Jugend auf gelehrten geläuterteren Religionsanschauungen; der höher und höchst Gebildete, der Geistesaristokrat dagegen sucht durch wissenschaftliches Forschen und Denken die grossen Fragen des Daseins möglichst zu lösen und stellt sich damit auf den philosophischen Standpunkt. Das war einst der Ursprung der Philosophie und ist er heute noch.

§ 2.

Die Nominalbedeutung der Philosophie.

Nachdem wir den Ursprung der Philosophie psychologisch und geschichtlich kurz verfolgt haben, erhebt sich die Frage nach ihrem Begriff.

Fassen wir zu diesem Zwecke zunächst den Namen »Philosophie« in's Auge, so gibt uns schon dieser einen beachtenswerthen Fingerzeig auf die Sache. Bekanntlich soll zuerst Pythagoras die in Rede stehende Wissenschaft mit diesem Namen belegt haben, wie wenigstens nach dem Platoniker Heraklides aus Pontus Cicero[1]),

1) Cicero, Tuscul. V, 3.

Diogenes Laërtius [1]) u. A. berichten. In einer Unterredung mit Leon, dem Herrscher von Phlius, soll nämlich Pythagoras gesagt haben: es gebe nur Wenige, welche mit Hintansetzung alles Anderen die Natur der Dinge eifrig betrachteten, und diese nenne er Forscher nach der Weisheit, d. h. Philosophen; weise selbst sei kein Mensch, sondern nur Gott. — Ob diese Erzählung geschichtlich richtig ist, wird in der neueren Zeit von Manchen aus inneren Gründen bezweifelt [2]). Vielleicht hat Heraklides den Gedanken des Sokrates und Platon, dass Gott allein weise sei [3]), auf Pythagoras übertragen.

Doch sei dem, wie ihm wolle, immerhin enthält schon der Name »Philosophie« d. h. »Liebe oder Streben nach Weisheit« einen echten Wahrheitsgehalt, welcher, wenn recht gefasst, auf ihre Realdefinition hinleitet.

Vor allem nämlich liegt diesem Namen der Gedanke unter, dass die Philosophie keine für sich abgeschlossene, fix und fertige Wissenschaft sei. Das war sie nicht zur Zeit des Pythagoras, noch zur Zeit des Platon oder des Aristoteles, noch in der mittelalterlichen Scholastik, noch im Kriticismus Kant's, noch bei Schelling und Hegel, noch ist sie es heutzutage; ja man kann sogar sagen: sie wird es in diesem Erdenleben nie vollständig werden. Manche Specialwissenschaft mag in näherer oder fernerer Zukunft zu einem gewissen Abschluss gelangen; nicht aber die Philosophie, da ihr Gegenstand so weitschichtig, so tief und hoch zugleich ist, dass der endliche Geist ihn nie in seinem vollen Umfange und in ungetrübter Reinheit erfassen wird. Wir sind eben keine Götter. Wären

1) Diogenes Laërtius, De vitis etc. I, 12; VIII, 8. Vgl. Quintilian, Instit. XII.

2) So von Meiners, Geschichte der Wissensch. in Griechenland u. Rom. B. I. S. 119. — R. Haym, in Ersch. u. Gruber's Encyclopädie der Wissensch. u. Künste B. III. S. 24. — Zeller, Philosophie der Griechen B. I. S. 1.

3) Xenoph. Memor. I, 1, 8. Platon, Apolog.

wir Götter, sagt Platon mit Recht, so würden wir nicht philosophiren[1]). Wir können und sollen wohl nach jenem Ziel streben und in diesem Streben der Weisheit mehr und mehr nahe kommen; aber noch kein Philosoph hat alle Fragen seiner Wissenschaft vollständig gelöst. Es ist deshalb eine einseitige, beschränkte Auffassung, wenn Manche auf dem einen oder dem anderen historischen System beständig herumreiten und es für den Ausbunt aller Philosophie ausgeben. Es hat bisher noch keine absolute Philosophie gegeben, und es wird keine geben; denn niemals werden wir die Räthsel der Sphinx d. h. das Weltproblem ganz lösen.

Und es erscheint, beim rechten Lichte betrachtet, auch gut, dass es so ist. Denn angenommen, es würde ein Philosoph auftreten und uns wirklich die absolute Philosophie gleichsam auf dem Präsentirteller darbieten; angenommen, wir würden alle Früchte vom Baume der Erkenntniss pflücken und geniessen — was wäre die Folge? Unser Geist würde übersättigt und es bliebe für sein Streben Nichts mehr übrig. Dadurch aber hätte das Leben für den menschlichen Geist keinen Reiz mehr; denn nur das Gegensätzliche, das noch nicht ganz Bekannte und Genossene, das mehr oder weniger noch Verhüllte und Geheimnissvolle übt einen Zauber auf den Menschen aus. Das gilt nicht blos im physischen, sondern auch im geistigen Leben. Darum ist es gut, dass wir die Wahrheit nie vollständig und unverhüllt besitzen. Aehnlich dem verschleierten Bild zu Sais reizt sie dadurch die Wissbegierde und erhält das Streben und die Forschung nach ihr in der Menschheit lebendig.

Daher jenes bekannte Wort Lessing's: wenn ihm die Gottheit erschiene und in der einen Hand die Wahr-

1) Θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σόφος γενέσθαι· ἔστι γαρ· οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι. Platon, Symp.

heit und in der andern das Streben nach derselben trüge, und wenn sie ihn auffordere, zu wählen, so würde er ihr antworten: »Behalte Du die Wahrheit für Dich und mir lasse das Streben danach!« So paradox auch dieses Wort für ein gewöhnliches Ohr und im ersten Augenblick klingen mag, es enthält dennoch nach dem oben Gesagten ein tiefes Moment psychologischer Berechtigung.

Indess die Philosophie ist nicht blos einfach das Streben nach Wahrheit, sondern, wie ihr Name besagt, Streben nach Weisheit.

Aber wird man vielleicht fragen: besteht denn ein Unterschied zwischen Wahrheit und Weisheit? Ohne Zweifel. Unter Wahrheit im objectiven Sinne versteht man gemeinhin alles Das, was ist oder geschieht, also das Thatsächliche, das Wirkliche. Unter der Wahrheit im subjectiven Sinne aber versteht man unsere geistige Auffassung oder Erkenntniss Dessen, was ist und geschieht, des Thatsächlichen und Wirklichen.

Nun enthält wohl der Begriff »Weisheit« immer auch das Moment der subjectiven Wahrheit, aber nicht jede Wahrheit bezeichnet man auch schon als Weisheit. Sondern unter der Weisheit begreift man etwas Vorzüglicheres, etwas Höheres und zwar sowohl in theoretischer als auch in ethisch-praktischer Beziehung, während die Wahrheit, d. h. deren Erkenntniss nur das theoretische Moment umfasst. Was meint man denn im Leben, wenn man Jemand einen Weisen nennt? Meint man damit etwa, er besitze ungewöhnlich viele wissenschaftliche Kenntnisse? Nein! Dann nennt man ihn einen Gelehrten. Aber nicht jeder Gelehrte ist als solcher auch schon ein Weiser. Weise nennt man vielmehr Denjenigen, der in seinen Urtheilen nicht an der Oberfläche der thatsächlichen Begebenheiten und Verhältnisse hängen bleibt, sondern der den Dingen auf den Grund zu gehen versteht, der ihren tieferen causalen Zusammenhang erfasst und demgemäss

auch in seinem praktischen Verhalten sowohl selbst stets rationell verfährt, als auch Anderen mit Rath und That beizustehen vermag. Leuchtende Beispiele hiefür sind aus der Geschichte der Philosophie Sokrates, Kant und Fichte. Bei diesen war in vorzüglichem Maasse die Philosophie nicht blos Theorie sondern auch Praxis; ja das ethisch-praktische Moment hatte sogar bei ihnen das Uebergewicht gegenüber dem Theoretischen.

Der Weise bleibt sonach einerseits nicht bei dem blos Empirischen, bei dem rein Thatsächlichen stehen, sondern sucht dasselbe auf seine tiefer liegenden Gründe, und wo möglich auf seinen letzten Grund zurückzuführen; anderseits sucht er sein Leben oder sein praktisches Verhalten vernunftgemäss einzurichten und die sittlichen Ideale zu verwirklichen. Nicht das vernünftige, tiefere Wissen allein macht den Weisen, sondern es muss auch noch das demselben entsprechende rationelle und ethische Handeln hinzukommen. Die Weisheit ist nicht blos Theorie, sondern auch Praxis, nicht blos tiefere Erkenntniss, sondern auch ethisch-humane Lebensgestaltung, nicht blos Wissenschaft, sondern auch eine Art Kunst.

Wie uns so schon der »Name« Philosophie zu einem annähernden allgemeinen »Begriff« derselben hingeführt hat, so gibt uns die Geschichte der Philosophie eine Bestätigung und Illustration desselben.

§ 3.

Auffassung der Aufgabe der Philosophie im Alterthum.

Die Wiege der Philosophie stand bekanntlich im alten Hellas. Die Griechen besonders erfreuten sich im Alterthum des Charismas der Welt- und Lebensweisheit. Zwar war auch die Weisheit der Chaldäer, der ägyptischen Priester und indischen Brahmanen einst viel gerühmt. Aber dennoch waren diese nicht die Schöpfer der eigent-

lichen Philosophie. Wohl beschäftigten auch sie sich mit den grossen Problemen des Daseins; allein sie suchten dieselben nicht so sehr in verstandesmässiger, wissenschaftlicher Weise zu lösen, als vielmehr in mythisch-religiöser Form. Und der allgemeine Grund, weshalb die Orientalen es nicht zu einer eigentlichen Philosophie brachten, war: es fehlte ihnen die Selbständigkeit, die Freiheit und die Unbefangenheit des Denkens, während die Phantasie bei ihnen die Oberhand behielt. Wie sie politisch unter dem Despotismus standen: so machten sie sich auch geistig nie recht vom Despotismus der Mythen los.

Die Philosophie gedeiht aber nur in der Atmosphäre der geistigen und politischen Freiheit, sowie einer gewissen materiellen Unabhängigkeit. Denn die Philosophie will durch Selbstdenken auf Grund des Gegebenen die Räthsel der Welt lösen. Folglich darf sie nicht unter einem äusseren Drucke seufzen, darf nicht in die Zwangsjacke gesteckt werden.

Freilich wäre es auch sehr verkehrt, wenn man unter diesem Selbstdenken und dieser Geistesfreiheit Willkür oder Zügellosigkeit verstehen würde. Auch das freie Denken unterliegt bestimmten Gesetzen: den Gesetzen der Logik und der objectiven Thatsachen, seien es Thatsachen der Natur, des Geistes oder der Geschichte. An diesen ist nicht zu rütteln. Ueber diese positiven Schranken darf auch das freie Denken nicht hinwegspringen, wenn es nicht den Hals brechen und Unwahrheit produciren will. Denn auch der Philosoph kann und soll die Wahrheit nicht erfinden, sondern nur finden, er kann und soll die Thatsachen nicht machen, sondern die gemachten erklären, d. h. aus ihren Gründen verstehen; ausserdem wird er Phantast, der im Blauen hängt, ohne realen, festen Boden unter den Füssen.

Jene oben genannten Bedingungen nun, welche zum

Gedeihen der Philosophie erforderlich sind, fanden sich in schöner Harmonie bei den alten Griechen, und deshalb wurden sie die Patriarchen der Philosophie.

So besassen sie vor allem eine ungewöhnliche Beweglichkeit, Lebhaftigkeit und Freiheit des Geistes. Die Kulturelemente, welche sich ihnen von auswärts durch Berührung mit anderen Völkern darboten, nahmen sie nicht einfach passiv auf, sondern gestalteten dieselben mit schöpferischer Hand zu neuen, schöneren Formen. Das zeigte sich sowohl bei der Kunst als auch bei der Religion. — Auch die Natur übte nicht auf sie, wie auf die Orientalen, einen überwältigenden Eindruck, dem sie machtlos unterlagen; nein, auch ihr gegenüber zeigten sie ihre persönliche Ueberlegenheit und originelle Kraft, indem sie in ihren Kunsterzeugnissen die Aussenwelt nicht einfach copirten oder auch ins Maasslose steigerten, sondern geistig verklärten und idealisirten. Kein Wunder daher, dass auch ihrem Denken diese geniale Freiheit und Virtuosität zukam, infolge dessen sie wie kein anderes Volk mit einem so unbefangenen, jugendlich-elastischen Geiste die grossen Welträthsel behandelten.

Nicht minder ferner war bei den Griechen jene andere, mehr äussere Bedingung glücklich erfüllt, die zum Gedeihen der Philosophie erspriesslich ist, nämlich die sorgenlose materielle Unterlage und die dadurch ermöglichte Musse. Bekanntlich hat schon Aristoteles auf diese Bedingung hingewiesen. In der That, wer sich mit der Nothdurft und den Plackereien des Lebens herumschlagen muss, der hat natürlich keine Zeit, kein Interesse und keine Lust zu philosophiren. Daher der alte Satz: primum vivere, deinde philosophari! Bei den Griechen nun standen Handel und Gewerbe, besonders in den kleinasiatischen Colonieen, im schönsten Flor und die daraus entspringende Wohlhabenheit gestattete dem Geiste sich sowohl der Production und dem Genusse der Kunst,

als auch der interesselosen philosophischen Betrachtung zu widmen. Und indem endlich auch noch die politische Freiheit sich hinzugesellte, so kam — fortuna favente — Alles zusammen, um Hellas zur Geburtsstätte der Philosophie zu machen.

Was war es nun aber, worauf die griechischen Philosophen ihr Hauptaugenmerk richteten? Worauf zielte bei ihnen allen in letzter Instanz das höchste Interesse ihres Denkens und Forschens ab? Ein Blick in die Geschichte belehrt uns, dass sie nach nichts Geringerem suchten, als nach den ἀρχαί, nach den ersten Gründen oder den Principien der Dinge. Sie suchten die Vielheit der Erscheinungen auf eine Einheit causal zurückzuführen, indem sie die Frage aufwarfen: was ist der gemeinsame natürliche Grund aller Dinge? was ist das allgemeine Wesen, aus dem alles Einzelne entsteht und besteht? In der Tendenz, diese Frage zu lösen, stimmen fast alle überein, in der Lösung selbst gehen sie auseinander.

Der erste Weg, welchen die Patriarchen der Philosophie, die jonischen Physiologen behufs Lösung jener Frage einschlugen, war wohl der, dass sie die Dinge mit einander verglichen und das Gemeinsame an ihnen zu erforschen suchten, um so auf das allgemeine Wesen der Einzeldinge zu kommen. So verschieden nun auch die Naturdinge im Einzelnen von einander sind, so stimmen sie doch alle darin überein, dass sie aus Stoff bestehen und dass ihnen irgend eine Form zukommt. Folglich — so schloss man — sind Stoff und Form die allgemeinsten, wesentlichen Bestimmungen eines jeden Dinges.

Nun erhob sich aber für die alten Naturdenker die Frage: welche von diesen beiden Grundbestimmungen ist die primäre? Auf den ersten Blick und für den Anfänger im Philosophiren erscheint leicht der Stoff als das Wichtigere und Ursprüngliche. Denn der Stoff ist dasjenige, welches den Dingen Festigkeit und Halt gibt; der Stoff

ist unzerstörbar und bleibend, die Form dagegen zerstörbar, veränderlich und wechselnd. Daraus nun schlossen die ersten Philosophen des Alterthums, dass das Grundwesen der Dinge nicht in der variabelen Form, sondern in dem festen Stoffe bestehe.

Aber die Erfahrung zeigt vielerlei Stoffe. Diese können doch nicht alle in ihrer Besonderheit den allgemeinen Grund der Dinge ausmachen. Welches ist also der Ur- oder Grundstoff, der die Ursache aller einzelnen materiellen Erscheinungen bildet? In der Beantwortung dieser Frage gingen die jonischen Naturphilosophen auseinander. Nach Thales ist das Wasser der wesenhafte Urgrund aller Dinge; nach Anaximander dagegen das ἄπειρον oder die qualitativ unbestimmte und quantitativ unendliche Materie; und nach Anaximenes die unendliche Luft oder das unendliche Gasförmige. Die Gründe, welche diese Naturdenker zu diesen Annahmen bestimmten, hat die Geschichte der Philosophie näher darzustellen. Hier genügt es uns, einfach die Aufgabe zu bezeichnen, welche sich die Philosophie in der Altzeit stellte. Und diese Aufgabe bestand, wie bemerkt, in der Forschung nach dem Urgrund aller Dinge, sowie in der causalen Ableitung der einzelnen Hauptgruppen der Naturerscheinungen aus dem angenommenen Urprincip. Bereits die ersten Philosophen fragten nach dem eigentlichen Was, Woher und Wohin der Dinge. Und das Interessanteste dabei ist, dass sie bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. sich nicht blos mit denselben grossen Problemen beschäftigten, mit welchen sich die gegenwärtige Forschung befasst, sondern dass sie schon ganz ähnliche Grundgedanken aufstellten, welche heutzutage die Naturerklärung wieder leitet. So entwickelte schon Anaximander eine mechanische Weltentstehungstheorie, welche an die noch heute von der Wissenschaft vertretene, neuere Kant-Laplace'sche Hypothese lebhaft erinnert. Desgleichen behandelte derselbe

Philosoph die Frage nach der ersten Entstehung der Organismen und nahm eine Urzeugung aus unorganischen Stoffen an. Nicht minder beschäftigte ihn das Problem des Ursprungs der verschiedenen Thierarten und des Menschen und suchte er dieselben in ähnlicher Weise durch Transformation aus einander abzuleiten wie die moderne Descendenzlehre. Die Hauptgedanken der heutigen Naturerklärung wurden also schon an der Wiege der Philosophie concipirt, nur die specielle Ausführung und nähere Begründung derselben gehört der Neuzeit an.

Ja selbst die Grundidee des modernen Pessimismus findet sich bereits bei Anaximander, indem er sagt, dass alle Dinge wieder in den Urstoff zurückkehren müssen, um »Busse und Strafe zu erleiden für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit«. Wenn wir diese Worte recht verstehen, so ist nach Anaximander das Heraustreten der Dinge aus dem Urstoff oder dem Absoluten ein Unrecht, das Geborenwerden zur Sonderexistenz ein Uebel; darum müsse alles Einzelne in den Schooss des Allgemeinen zurückkehren und durch diese Rückkehr gäbe es Sühne. Aehnlich ist nach dem buddhistischen und dem modernen Pessimismus das Dasein der Dinge oder die Sonderexistenz das Grundübel in der Welt und muss Alles in's Nirwana oder in die allgemeine Urpotenz zurücksinken, aus der es leider hervorgegangen ist.

Endlich erinnert das Princip des Anaximenes, demzufolge Alles aus dem Luft- oder Gasförmigen ursprünglich entstanden sei, lebhaft an die heutige Theorie von dem primitiven Gaszustand der Welt, aus dem sich durch allmälige Verdichtung, beschleunigte Bewegung, Trennung u. s. w. die Weltkörper und im weiteren Verlauf die Einzeldinge bildeten.

So erzeugten also gleich die ersten Vertreter der Philosophie die Fundamentalgedanken, an deren Hand heute noch die Naturforscher die Welt zu erklären suchen.

Dieselbe Aufgabe, dasselbe Ziel wie die Altväter der Philosophie setzten sich auch ihre Nachkömmlinge, zunächst die Pythagoreer. Auch sie forschten nach dem Grundwesen des Seienden; auch sie speculirten über die Entstehung der Welt und deren Constitution; auch sie fragten nach dem Ursprung der Dinge. Aber nach ihrer Auffassung besteht die Fundamentalbestimmung alles dessen, was da ist, nicht, wie ihre Vorgänger gelehrt hatten, im Stoffe, sondern in der Form und zwar näher in der Zahl, auf welche die geometrischen Formen oder Gestalten sich zurückführen lassen.

Der Gedankengang, durch den sie zu diesem ihrem metaphysischen Grundprincip gekommen sind, mag wohl in Kürze folgender gewesen sein.

Da sehr viele Dinge aus denselben Stoffen bestehen, aber dennoch verschieden sind, so schlossen sie daraus, dass nicht der Stoff es sein kann, der die Dinge zu dem macht, was sie sind, sondern die Form. Wenn auch die Form nach ihrer concreten Bestimmtheit oder Individualität veränderlich ist und wechselt, so ist sie doch überhaupt oder im Allgemeinen unzerstörbar und beharrlich; denn aus der Zerstörung einer Form geht immer wieder eine andere Form hervor, so zwar, dass es gar keinen Stoff gibt ohne jede Form. Folglich ist die Form nicht blos das die Dinge Bestimmende, sondern auch das im Allgemeinen Constante und Beharrliche, somit das Wesentliche der Dinge.

Allein thatsächlich gibt es zahlreich viele Formen in der Welt. Da dieselben im beständigen Wechsel begriffen sind, so können sie nicht als solche das Grundwesen bilden. Welches ist also nun die Form der Formen oder die Grundform, d. h. die allgemeinste Form, die in allen besonderen Gestalten wiederkehrt und eingeschlossen ist?

Die einzelnen Formen der Dinge stellen sich uns dar als geometrische Gestalten, als Dreiecke, Vierecke, Sechsecke, Kreisformen u. s. w. Wenn man aber diese geometrischen Gestalten analysirt oder in ihre Grundbestandtheile auflöst, so findet man, dass sie aus arithmetischen Zahlen bestehen: das Dreieck aus drei, das Viereck aus vier Seiten u. s. f. Folglich ist die Zahl das den einzelnen Formen der Dinge zu Grunde Liegende und Bestimmende; folglich ist sie das Grundwesen derselben[1]).

So paradox auch das metaphysische Weltprincip der Pythagoreer auf den ersten Blick erscheint, so verliert es dennoch nach dieser genetischen Darstellung an seiner Sonderbarkeit und lässt es sich nicht leugnen, dass ihm in der That ein tiefes Wahrheitsmoment innewohnt. Unstreitig ist die Zahl von ausserordentlicher Wichtigkeit sowohl in der Natur als im Leben. Schon die Bibel sagt mit Recht, dass »Alles nach Maass und Zahl geordnet sei.« Und die neuere Naturwissenschaft setzt gerade dahinein ihre ganze Force, alle Erscheinungen auf Mathematik oder auf Zahlen zurückzuführen.

Die Pythagoreer haben jedoch nicht blos die theoretischen Hauptprobleme der Philosophie ins Auge gefasst, sondern in ihrem berühmten Bunde auch die ethisch-praktische Seite der Weisheit vorzüglich cultivirt. —

Die gleiche Aufgabe nun, welche die bisher genannten griechischen Philosophen sich setzten, verfolgten auch die folgenden: So Heraklit, welcher den immanenten Urgrund der Welt in dem ewigen, sich stets verändernden ätherischen Feuer erblickte; so die Eleaten, denen die wahre Wirklichkeit in dem ewigen, unendlichen, untheilbaren, absolut Einen und unbewegten Seienden bestand;

1) Vgl. Fr. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft 1881. I. Th. S. 33.

so Empedokles, der die Entstehung der Dinge aus den vier Elementen: Erde, Wasser, Luft und Feuer sowie den zwei Grundkräften: Liebe und Hass ableitete; so die Atomiker, welche als die Wesensbestandtheile der Dinge einfache, untheilbare, qualitativ gleiche, quantitativ verschiedene, unendlich viele Grundstoffe betrachteten; so Anaxagoras mit seinen Homoeomerien und dem weltordnenden Geiste.

Erst die Sophisten bahnten durch ihre negative Kritik der bisherigen Weltansichten eine neue Richtung in der Philosophie an, indem sie durch ihre Leugnung der Erkennbarkeit der äusseren Objecte die Betrachtung von der Natur auf das denkende Subject selbst oder auf das Erkennen hinlenkten. Denn das Ergebniss der Sophistik, dass eine wahre Erkenntniss unmöglich sei, erweckte in Sokrates die Frage: wie ist Erkenntniss möglich? Hiemit war für die Philosophie ein neues, höchst wichtiges Problem entstanden. Durch die erstmalige Stellung und den ersten Lösungsversuch dieses Problems wurde Sokrates zum Vater der Erkenntnisstheorie, zum Urahnen des Kriticismus, zum Vorläufer Kant's.

Bisher hatten nämlich die Philosophen vorzugsweise gefragt: was ist in Wahrheit die Welt? wie lässt sich dieselbe in ihrem Grunde erklären? Aber sie vergassen dabei zu untersuchen, ob wir denn überhaupt Etwas erkennen und erklären können. Diese Untersuchung wurde jetzt durchaus nothwendig, nachdem die Sophisten behauptet hatten, dass alle Erkenntniss unmöglich sei. Deshalb wirft nun Sokrates vor allem die Frage auf: ist Erkenntniss möglich? und wie ist sie möglich? Den Schlusssatz der Sophistik: »Es gibt keine wahre Erkenntniss, es gibt kein eigentliches Wissen,« machte Sokrates zum Anfangssatz seines Philosophirens, indem er ihn in die bekannte Formel kleidete: »Ich weiss, dass ich Nichts weiss.« Aber er blieb dabei nicht stehen, sondern es

war bei ihm nur derselbe methodisch-kritische Zweifel an Allem, was er bisher gelernt hatte, welchen auch später Descartes gleichsam als Cherub mit flammendem Schwerte an die Pforte der echten Philosophie gestellt hatte. Sokrates strebte mit der ganzen Energie seines Geistes über den Zweifel und das Nichtwissen hinaus zum wahren Wissen vorzudringen. Ob ihm das gelungen und ob er jene oben hervorgehobene Kardinalfrage gelöst habe, ist hier nicht zu erörtern.

Doch nicht blos durch die Stellung des Erkenntnissproblems gab Sokrates der Philosophie eine neue Aufgabe, sondern auch durch seine vorwiegende Reflexion über das menschliche Leben. Wie das menschliche Leben möglichst gut zu gestalten sei — diese Frage bildete den Hauptgegenstand seiner Besprechungen. Hatten seine Vorgänger das Wesen der Dinge zu eruiren gesucht, so forschte er nun nach dem Wesen der Tugend und nach den Hauptpflichten der Menschen. Und dadurch wurde er auch der Begründer der philosophischen Ethik.

Hiemit waren die Haupttheile oder die Aufgaben der Philosophie, wie sie das Alterthum auffasste, im Allgemeinen bestimmt: Die vorsokratischen Denker beschäftigten sich fast durchgängig mit der Naturphilosophie mit Einschluss der Metaphysik; in Sokrates hob die Erkenntnisstheorie an, die sich bei Platon zur Dialektik und bei Aristoteles zur Logik ausbildete; desgleichen wurde von ihm die Ethik grundgelegt; und dazu fügte endlich Aristoteles noch Betrachtungen über das Schöne und das Kunstwerk — die Aesthetik[1]).

Uebrigens war eine strenge Scheidung zwischen der Philosophie als solcher und den Specialwissenschaften im

1) Nach Diogenes Laërtius soll zuerst Platon die Philosophie ausdrücklich in die drei Haupttheile: Dialektik, Physik (Naturphilosophie) u. Ethik gegliedert haben.

Alterthum noch nicht vollzogen, da einerseits die Philosophen fast die einzigen Vertreter der Wissenschaft überhaupt gewesen und anderseits die Einzeldisciplinen noch allzu wenig ausgebildet waren. Doch hat bereits Aristoteles die heute noch vielfach adoptirte Begriffsbestimmung der Philosophie gegeben, indem er sie als »die Wissenschaft der höchsten Principien und Gründe« (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική) definirt.

§ 4.

Auffassung der Aufgabe der Philosophie im Mittelalter. Theologie und Philosophie; Glauben und Wissen.

Im christlichen Mittelalter, welches im weiteren Sinne genommen die Patristik oder die Zeit der Kirchenväter und die Scholastik oder die Zeit der christlichen Philosophen und Theologen vom 9. bis zum 15. Jahrhundert umfasst, wird der Philosophie eine neue Aufgabe gesetzt: sie soll die christliche Religionslehre gegen die feindlichen Angriffe vertheidigen, sowie den Glaubensinhalt der menschlichen Vernunft soviel als möglich fasslich und durchsichtig machen.

Die christliche Religion nämlich brachte gegenüber dem Alterthum eine neue Welt- und Lebensanschauung in die Menschheit. Auch sie behandelte die grossen Fragen des menschlichen Geistes — die Fragen über den Urgrund der Welt, über das Verhältniss desselben zu den Dingen und über die Natur und die sittliche Aufgabe des Menschen; aber sie gab auf diese Fragen eine mehr oder minder andere Antwort, als die antike Philosophie sie bisher geboten hatte. Dazu kam, dass das Christenthum mit dem Anspruche in die Welt trat, im Besitze einer höheren Weisheit zu sein, die zwar nicht im Widerspruche zur menschlichen Vernunft stehe, aber doch über derselben

erhaben sei und darum durch den Glauben erfasst werden müsse.

Um nun sowohl denen, welche ausserhalb des Christenthums standen, zu zeigen, dass seine Lehren nicht, wie es den Anschein hat, zur Vernunft im Widerspruch stehen, als auch denjenigen, die den christlichen Glauben bereits angenommen hatten, eine tiefere, rationellere Auffassung desselben zu verschaffen — dazu bediente man sich der Philosophie. Die Philosophie war also im Mittelalter nicht mehr so fast Selbstzweck, als vielmehr Mittel zum Zweck, nämlich ein Mittel zur Vertheidigung, Aufhellung und wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Lehre oder der Theologie. Sie wurde nicht mehr als selbständige Wissenschaft betrieben, sondern im Dienste der Religion; sie war nicht mehr Herrin, sondern Dienerin. Daher das Schlagwort: philosophia ancilla theologiae christianae. Dabei stützte sich die Patristik auf den Platonismus, während die Scholastik vorwiegend der aristotelischen Philosophie huldigte, an der sie jedoch Umbildungen vornahm.

Die Verwerthung der Philosophie nun zur Vertheidigung und möglichsten Aufhellung der Religionslehren lag in der Natur der Sache und in den Zeitumständen wohl begründet und ist dagegen nichts einzuwenden. Denn einer jeden Wissenschaft soll die Philosophie zur Grundlage dienen. Eine jede Wissenschaft kann und soll sie zu ihrem Auf- und Ausbau verwerthen. Aber eine andere Frage ist: ob jene ancillarische Stellung der Philosophie zur Theologie ein normales Verhältniss ist und wissenschaftlich sich rechtfertigen lässt; mit anderen Worten: ob die Philosophie selbst nur in Unterordnung und in Abhängigkeit von der Theologie sich aufbauen soll.

Wie die Frage über das Verhältniss von Staat und Kirche, so hat auch diese Frage in Betreff des Verhältnisses von Philosophie und Theologie grosse Streitigkeiten

hervorgerufen[1]). Beide Fragen haben eine gewisse Aehnlichkeit mit einander. Im Mittelalter galt die Superiorität der Kirche über den Staat, sowie die Superiorität der Theologie über die Philosophie; heutzutage wird das umgekehrte Verhältniss angestrebt und zu verwirklichen gesucht. Daher der sogen. Kulturkampf, der nicht blos eine politische, sondern auch eine wissenschaftliche Erscheinung unserer Zeit ist.

Diese Streitfrage dürfte wohl keine bessere Lösung finden, als indem man die Selbständigkeit einer jeden der beiden Parteien innerhalb ihrer eigenen Sphäre anerkennt, wie es die Natur der Sache erfordert. Wie die Theologie so ist nicht minder die Philosophie eine selbständige Wissenschaft. Jede hat ihr eigenthümliches Gebiet, ihre eigenthümlichen Quellen und ihre eigenthümliche Methode[2]). Und wenn auch in manchen Fragen

1) Vgl. J. Clemens, de scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam; J. Kuhn, Philosophie und Theologie; A. Schmid, Wissenschaft u. Auctorität; H. Hagemann, Vernunft und Offenbarung mit Rücksicht auf die neueren kirchlichen Entscheidungen.

2) Die übernatürlichen Religionswahrheiten, die den Horizont der menschlichen Vernunft überragen, liegen ausser dem Bereich der Philosophie, die es nur mit denjenigen Wahrheiten zu thun hat, welche die Vernunft mit ihren eigenen Kräften auf Grund des erfahrungsmässig Gegebenen erfassen kann. Wenn Frohschammer dagegen meint, dass »man den Unterschied zwischen Vernunftwahrheiten und Mysterien fallen lassen müsse und dass ein solcher höchstens noch von den eigentlich historischen Mysterien des Christenthums, — von solchen, die nicht im göttlichen Wesen, sondern im göttlichen Willen den Grund ihrer Existenz haben« — so können wir dieser Ansicht nicht beipflichten, da sie die Philosophie mit der Theologie vermischt und der ersteren Probleme zudictirt, die sie mit ihren Mitteln nicht lösen kann; abgesehen von dem ewigen Conflicte, der dadurch zwischen beiden Wissenschaften unnöthiger Weise heraufbeschworen würde. (Einleitung in die Philosophie u. Grundriss der Metaphysik. 1858. S. 278.)

Philosophie und Theologie sich berühren, so ist doch auch hier die Argumentationsweise eine ganz andere als dort, indem die Philosophie Vernunftwissenschaft ist, die sich auf die erfahrungsmässige Wirklichkeit stützt, während die Theologie Autoritätswissenschaft ist, welche aus den Quellen der übernatürlichen Offenbarung schöpft.

Die somit durch die Sache selbst geforderte Selbständigkeit beider Wissenschaften entspricht aber auch ihrem eigenen beiderseitigen Interesse. Denn wenn die Theologie auf die Philosophie sich stützen will, um durch dieselbe die Vernünftigkeit ihres Gegenstandes darzuthun, dann muss sie doch die Philosophie sich auf ihren eigenen Principien erst bilden und aufbauen lassen. Wenn nicht, wenn die Theologie durch eine beständige Einmischung in die Philosophie an dem Aufbau der letzteren mitarbeitet, dann stützt sie sich ja auf sich selbst, auf ihr eigenes Werk und geräth dadurch in einen offenbaren Zirkel des Beweisverfahrens, indem sie sich durch sich selbst zu begründen sucht. Folglich liegt es im eigenen Interesse der Theologie, die Selbständigkeit der Philosophie in ihrer zuständigen Sphäre anzuerkennen und zu wahren.

Ebenso fordert dieses aber auch das Interesse der Philosophie, indem davon ihr eigenes Sein oder Nichtsein abhängt. Denn will die Philosophie sich nicht selbst aufgeben, will sie ihrem Begriffe gemäss Vernunftwissenschaft auf empirischer Grundlage sein, dann darf sie sich nicht von anderer Seite in ihr eigenes Gebiet hineinreden lassen, dann darf sie keine fremden Befehle annehmen; ausserdem hebt sie sich selbst auf.

So gestaltet sich das Verhältniss der Philosophie zur Theologie, wenn wir beide Wissenschaften hinsichtlich ihrer Aufgabe als solche betrachten: sie stehen nicht im Subordinations- oder Dienst-Verhältniss zu einander, son-

dern sind einander coordinirt; jede ist in ihrem Bereiche selbständig[1]).

Etwas anders aber verhält sich die Sache in individuo, d. h. mit Rücksicht auf die persönlichen Vertreter der Philosophie. Hier ist ein Zweifaches möglich: entweder hält man persönlich, sei es nach vorangegangener objectiver Prüfung, sei es aus einem Bedürfniss des Gemüthes, oder aus beiden Motiven, die Lehren des Christenthums für wahr oder nicht. Ist das letztere der Fall, dann kümmert sich der betreffende Philosoph gar nicht um die christliche Religion und Theologie beim Betreiben seiner Wissenschaft, sondern verhält sich indifferent gegen sie. Philosophie und Theologie sind für ihn nicht blos

1) Auch G. Hagemann sagt in dieser Beziehung: »Die Philosophie ist eine durchaus selbständige Wissenschaft, welche ihr eigenes Object und ihre eigenen Principien hat. Sie hat keinen Satz, keinen Begriff als den ihrigen anzuerkennen, den sie nicht aus ihren Principien denknothwendig entwickeln kann.« Logik und Noëtik. 1870. S. 5. Desgleichen bemerkt Albert Stöckl: »Frohschammer sagt, die Wissenschaft, in specie die Philosophie, habe ihre eigenen Principien, ihre eigene Methode und ihren eigenen Gegenstand, u. Niemand habe ihr diese Dinge zu dictiren. Das ist sehr wahr, u. der kirchlichen Autorität ist es nie eingefallen, der Philosophie ihr Princip, ihre Methode und ihren Gegenstand zu dictiren. Die Kirche kann aber fordern, dass die Philosophie nicht über den Kreis ihres Gegenstandes hinausgehe, und sich nicht in Dinge einmische, die sie nichts angehen. Und die Mysterien des Christenthums gehen die Philosophie, die es blos mit den Vernunftwahrheiten zu thun haben kann, Nichts an.« Geschichte der neueren Philosophie. 1883. Franz Kirchheim. Bd. II. S. 421. — Aehnlich äussert sich auch P. Haffner: »Quelle der philosophischen Erkenntniss ist die Vernunft mit allen ihren natürlichen Kräften, in voller Harmonie, aber nur diese allein. Die Philosophie darf keinen Satz als den ihrigen aufstellen, den sie nicht aus Principien der Erfahrung oder der Vernunft mit Evidenz zu erweisen vermag. Nur als Vernunftwissenschaft hat sie Werth für sich wie für den Glauben.« Grundlinien der Philosophie. 1881. Franz Kirchheim. Bd. I. S. 238.

zwei selbständige, sondern zwei absolut getrennte, geschiedene Wissenschaften. Und wenn er das Christenthum dennoch als Religionsphilosoph in den Kreis seiner Untersuchungen zieht, dann behandelt er dasselbe geradeso als eine religiöse Erscheinung wie die übrigen Religionen auch.

Hält aber ein Philosoph nach vorangegangener objectiver Prüfung oder auch aus Gemüthsbedürfniss das Christenthum für wahr, dann darf und kann er sich in seinem Philosophiren nicht in Feindschaft und Gegensatz zur christlichen Lehre setzen; denn dann würde er ja in Widerspruch mit sich selbst gerathen. Es müsste denn sein, dass er das Grundgesetz des logischen Denkens: das Gesetz der Identität und des Widerspruches aufgäbe; aber damit gäbe er zugleich das Fundament der Philosophie selbst und aller Wissenschaft auf. Will er jedoch das nicht, dann muss er zugeben, dass die Wahrheit nur Eine sein kann; dass es folglich unstatthaft sei, vom religiösen Standpunkt aus eine Lehre für wahr zu halten, aus philosophischen Gründen jedoch dieselbe Lehre als falsch zu erklären. Das geht für dasselbe denkende Subject unmöglich an. Eine derartige doppelte Buchführung, wie sie zur Lösung des Conflictes Pomponatius annahm, ist hier logisch durchaus unhaltbar. Auf einer der beiden Seiten muss dann jedenfalls ein Fehler obwalten. Ist man von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt und stimmt das Resultat der philosophischen Forschung in einem oder dem andern Punkte damit nicht überein, dann bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, dass man in diesem bestimmten Falle in seinem philosophischen Denken einen Fehler gemacht haben müsse und dass darum die Frage von neuem zu untersuchen sei, bis ein einheitliches Resultat sich ergibt.

Das ist offenbar der einzig richtige und logisch zu rechtfertigende Standpunkt des christlichen Philosophen

d. h. desjenigen Denkers, der nach vorauserfolgter wissenschaftlicher Prüfung von der Wahrheit der christlichen Lehre überzeugt ist.

Aber kann man fragen: wird denn auf diesem Standpunkt nicht die oben postulirte Selbständigkeit der Philosophie wieder aufgehoben?

Nein; denn erstens bleibt die Philosophie dennoch immer vollständig frei in allen jenen Fragen, welche ausserhalb des religiösen Gebietes liegen, und was zweitens die mit der Religionslehre zusammenfallenden Fragen betrifft, so ist nach dem Gesagten für den christlich seinwollenden Philosophen nur eine der wissenschaftlichen Forschung nachfolgende, negative Orientierung am Religionsinhalt gefordert, nicht aber eine vorausgehende, positive Orientirung. Denn letztere würde zur speculativen christlichen Theologie, folglich zu einer von der Philosophie ganz verschiedenen Wissenschaft führen, während dagegen jene der wissenschaftlichen Forschung nachfolgende, negative Orientirung am Dogma die Selbständigkeit der Philosophie nicht aufhebt[1]). Auch der christliche Philosoph forscht nach denselben Principien, nach derselben Methode und mit derselben Objectivität wie der nichtchristliche Denker[2]); nur wenn das Schlussergebniss seiner Forschung in irgend einem Punkte mit der erklärten, von ihm für

1) Vgl. M. Hamma, Geschichte u. Grundfragen der Metaphysik. 1876. S. 13.

2) So soll es wenigstens sein, aber in concreter Wirklichkeit verhält es sich freilich häufig anders. Indess fehlt nicht blos bei gar manchen christlichen Philosophen die nöthige wissenschaftliche Unbefangenheit und Objectivität der Forschung, sondern auch nicht selten im Lager der nichtchristlichen Denker. Nur zu häufig geht man sowohl hüben wie drüben von Vorurtheilen aus, ohne sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Man behandelt nicht durch eigenes selbständiges Denken die wissenschaftlichen Probleme, sondern nach der Schablone eines von vornherein als wahr angenommenen historischen Systems.

wahr gehaltenen Religionslehre in offenbarem Widerspruche steht, dann macht er es in diesem Falle nicht weiter geltend, in dem Bewusstsein, dass das Resultat seiner Forschung noch nicht reif, sondern irgend ein Fehler dabei unterlaufen sei, und beginnt den Denkprocess oder die philosophische Untersuchung von neuem.

Auf diese Weise und nur auf diese Weise wird sowohl die durch die Natur der Sache geforderte Selbständigkeit der Philosopie gegenüber der Theologie gewahrt, als auch die ebenfalls postulirte Harmonie zwischen der vorausgesetzten religiösen Ueberzeugung und der philosophischen Welt- und Lebensanschauung ermöglicht.

§ 5.

Auffassung der Aufgabe der Philosophie in der Neuzeit.

Fassen wir die Aufgabe der Philosophie nach der Anschauung des Alterthums auf Grund des vorangegangenen historischen Ueberblicks, abgesehen von der secundären Aufgabe, welche ihr das Mittelalter stellte, in eine allgemeine Formel zusammen, so dürfte sich wohl folgende Definition ergeben: »Die Philosophie ist die Wissenschaft von dem Wesen, dem Grunde und dem Endziele alles Erkennbaren, insofern es für die menschliche Vernunft aus und durch sich selbst erreichbar ist.« Das ist denn auch die herkömmliche Begriffsbestimmung der Philosophie in der Schule.

Diese Definition hat jedoch in der neueren Zeit von zwei Seiten einen Stoss erhalten. Den ersten Stoss gab ihr Kant, indem er erklärte, dass wir das »Wesen« der der Dinge gar nicht zu erkennen vermögen, sondern dass unsere Erkenntniss auf die erfahrungsmässigen Erscheinungen eingeschränkt sei. Ist das wahr, so lag für die Erfahrungswissenschaften der Schluss nahe: folg-

lich gibt es in Wahrheit gar keine Philosophie als eigene Wissenschaft, sondern es sind nur die positiven oder Erfahrungswissenschaften berechtigt und für die Philosophie ist keine Stätte mehr. Sie mag daher ihren Schild einziehen und ihre Boutique schliessen; denn ihre Zeit ist abgelaufen. Das war der zweite und zugleich heftigste Stoss, den man gegen die Philosophie in der neueren Zeit richtete. Denn damit war die Philosophie, bisher die »stolze Königin der Wissenschaften«, nicht nur entthront und von ihrer Höhe herabgestürzt, sondern geradezu aus dem Areopag der Wissenschaften hinausgestossen. Welch' jäher Fall! Der Altmeister Hegel hatte sie noch vor einigen Decennien für den Ausbunt aller Wissenschaften, für die »absolute Wissenschaft« erklärt, und jetzt soll ihr nicht einmal mehr der bescheidene Titel einer einfachen Wissenschaft wie jeder anderen Disciplin mit Recht zukommen! Sie soll höchstens nur noch als »denkende Dichtung« oder als ein »wissenschaftlicher Roman« auf der Bühne der Forschung figuriren dürfen!

Dieses doppelte Attentat auf die Königin des Denkens — Entthronung und Verbannung — welches vorzüglich von den in der letzteren Zeit durch ihre realistischen Erfolge emporgekommenen Naturforschern ausging, liessen sich natürlich die Philosophen nicht so ohne weiteres gefallen; sie reagirten, sie wehrten sich, sie kämpften und kämpfen heute noch auf Leben und Tod. »Sein oder Nichtsein — das ist die Frage.« Bis jetzt ist die Philosophie in diesem Kampf noch nicht unterlegen, im Gegentheil, er hatte für sie sogar viel Gutes: er führte vor allem zur Ernüchterung aus dem hyperspeculativen Rausch, sodann zu neuer Kraftanstrengung und zu ihrer eigenen Erstarkung; ja noch mehr — und das ist einstweilen ihr grösster Triumph — er führte gerade die hervorragendsten Vertreter der Naturforschung in der Gegenwart zu der so heftig verfolgten und verstossenen Philosophie selbst zurück! Darwin, Du

Bois-Reymond, Virchow, Helmholtz, Fechner, Tyndall, Haeckel u. s. w. — sie scheuen sich nicht mehr, besonders bei festlichen Gelegenheiten im Philosophenmantel aufzutreten.

Das Erste und Nothwendigste, was die Philosophen in diesem Kampf ums Dasein ihrer Wissenschaft zu thun hatten, war natürlich die Erbringung des Nachweises, dass die Philosophie auch heute noch in der Corona der Wissenschaften existenzberechtigt sei. Zu diesem Zwecke wurden im Allgemeinen zwei Wege eingeschlagen: die einen erklärten die Philosophie ebenfalls für eine empirische, positive Specialwissenschaft oder für einen Complex von Specialwissenschaften, während die andern ihr den allgemeinen Charakter den Einzelwissenschaften gegenüber zu wahren suchten.

Zu der ersten Klasse gehört besonders A. Riehl. Ihm zufolge ist es unausführbar, dass die Philosophie die Gesammtheit der Erkenntnisse zu einem einzigen System zusammenschliesse. Das sei wohl ein ideales Zukunftsziel, welches aber nicht die Philosophie für sich, sondern alle positiven Specialwissenschaften im Verein anzustreben hätten. »Im Fortgange des wissenschaftlichen Forschens selbst,« sagt Riehl, »werden nicht selten die scheinbar entlegensten Thatsachen einheitlich verbunden und ganze, früher getrennte Untersuchungsgebiete einander genähert. Wärme und Massenbewegung wurden als verschiedene Formen einer und derselben Kraft erkannt, zwischen welchen eine unveränderliche numerische Beziehung besteht: das mechanische Aequivalent der Wärme. Die Abstammungs- und Entwickelungslehre Darwins hat sämmtliche biologische Wissenschaften in fruchtbare Berührung und Wechselwirkung gebracht. So gelangt die Wissenschaft gerade auf dem Wege der Spezialisirung und Arbeitstheilung, den ihr das Interesse strenger Wissenschaftlichkeit vorschreibt, im Laufe der Zeit zur Vereinigung ihrer Forschungsergeb-

nisse. Sie findet sich von selber auf das System geführt, oder doch demselben näher gebracht, ohne es zu suchen. Die Philosophie dagegen construirt das System der Wissenschaften a priori, und sieht sich dafür genöthigt, ihren voreiligen Bau nach jedem principiellen Fortschritt der empirischen Erkenntniss wieder abzubrechen. Ihr schwebt das Ziel in unmittelbarer greifbarer Nähe vor, das für die Wissenschaft in einer unabsehbar fernen Zukunft liegt. Sie hat es mit jedem System erreicht geglaubt, um durch jedes folgende wieder enttäuscht zu werden. In der That lassen sich die Punkte, an denen die Wissenschaften in Berührung und systematische Verbindung treten werden, nicht von vornherein errathen und feststellen. Die Ausführung und Begründung des wahren Systems unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse ist daher die gemeinschaftliche, sich successiv vollziehende Leistung sämmtlicher Wissenschaften im Verein; sie ist das zu erstrebende, insoferne jederzeit ideale Ziel der Gesammtwissenschaft, dem sich jede einzelne Wissenschaft um so wahrscheinlicher annähert, je weniger absichtlich sie es verfolgt[1].«

Statt eine einheitliche Weltanschauung zu bieten, — was unmöglich ist — hat nun die heutige Philosophie, wenn sie wissenschaftlich sein will, nach Riehl ein anderes, specielles Object ihrer Thätigkeit, und das ist seit Locke die Erforschung des Verstandes oder die Lehre von der Erkenntniss. Die Philosophie sei Erkenntnisswissenschaft. Ihre Aufgabe sei daher: die Quellen des Erkennens zu erforschen, seine Bedingungen zu ermitteln und seine Grenzen zu bestimmen. Auf diesem Untersuchungsfelde allein könne die Philosophie ohne Concurrenz den übrigen Wissenschaften gegenüber sich als Wissenschaft behaupten.

Diese Auffassung der Aufgabe der Philosophie beruht

1) Riehl, Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. 1883. S. 5.

auf einem zweifachen Grunde, den wir kurz prüfen wollen. Erstens nämlich stützt sie sich auf die Annahme, dass ein apriorisches, abgeschlossenes System der Philosophie als allgemeiner Weltanschauung für jetzt bis in die ferne Zukunft, ja vielleicht für immer unmöglich sei.

Das geben wir zu. Allein daraus folgt noch nicht, dass die Philosophie überhaupt das Streben aufgeben müsse, ein relatives Weltbild darzustellen. Ist auch zu diesem Zwecke der apriorische Weg, wie uns die Geschichte lehrt, ein Irrweg, der nicht zum Ziele führt, dann bleibt noch immer der aposteriorische Weg ihr übrig, der darin besteht, dass die Philosophie die bisherigen Resultate der positiven Specialwissenschaften sammelt, dieselben mit einander vergleicht, logisch-kritisch sichtet und zu einem, wenn auch nicht abgeschlossenen und lückenlosen, so doch dem jeweiligen Stand der Wissenschaften entsprechenden, relativ richtigen Erkenntnissbilde der Welt vereinigt. Dieser Aufgabe kann sich die Philosophie noch immer unterziehen, auch wenn die apriorische Construction des Weltbildes als unausführbar aufgegeben ist.

Ein zweiter Grund, auf den Riehl seine Fassung der Aufgabe der Philosophie stützt, beruht auf der Annahme, dass alle Erkenntniss, alle Wissenschaft auf das Gebiet der Erfahrung eingeschränkt sei, folglich müsse auch die Philosophie, wenn sie Wissenschaft sein wolle, Erfahrungswissenschaft sein.

Ohne hier schon auf die Frage in Betreff des Empirismus und des Rationalismus oder der Speculation näher einzugehen, da uns dieselbe später am geeigneten Orte beschäftigen wird, so sei nur vorläufig kurz bemerkt, dass nach unserer Anschauung wohl jede Erkenntniss und jede Wissenschaft auf Erfahrung sich stützen muss, wenn sie nicht gleichsam in der Luft hängen will, aber nicht auf dieselbe nothwendig beschränkt ist. Ja, selbst die positiven Wissenschaften, wenn sie nicht blosse Samm-

lungen und Aufspeicherungen von Einzelkenntnissen sein sollen, sondern die empirischen Erscheinungen durch Induction auf allgemeine Gesetze zurückzuführen suchen, gehen damit über die unmittelbare Erfahrung hinaus; denn die sinnliche Erfahrung bietet nur einzelne Erscheinungen. Wollen also die positiven Wissenschaften durch Induciren die allgemeinen Gesetze der Einzelerscheinungen eruiren, dann genügt die blosse sinnliche Erfahrung hiezu nicht, sondern es muss die Vernunft oder das Denken hinzukommen, um auf Grund der Erfahrung das Allgemeine zu erschliessen. Somit sind nicht einmal die positiven Wissenschaften, genau genommen, reine Erfahrungswissenschaften. Auch bei ihnen muss Empfindung und Denken, Sinnlichkeit und Vernunft Hand in Hand gehen, wenn sie ihr Ziel: die Auffindung der allgemeinen Gesetze, welche die Einzelerscheinungen beherrschen, erreichen wollen.

Noch weniger darf die Philosophie ihrer Aufgabe zufolge blosse Erfahrungswissenschaft sein. Nehmen wir zum Belege hiefür beispielsweise nur jene zwei Disciplinen heraus, welche allgemein und unbestritten als zur Domaine der Philosophie gehörig betrachtet werden! Das sind die Logik und die Erkenntnisslehre.

Die Logik will die Gesetze und Normen des Denkens aus den Thatsachen des Bewusstseins ermitteln. »Ohne Material des Denkens können wir freilich nicht denken, aber Logik als solche entsteht doch erst, wenn wir von dem besonderen, als für die Form des Denkens relativ gleichgültigen Inhalte absehen, d. h. ausdrücklich von aller Erfahrung abstrahiren; und Logik besteht daher frei von aller Erfahrung als Darstellung der reinen Form des Denkens. Gerade hier, am Anfang der Philosophie, zeigt sich deren nicht-empirischer Charakter am klarsten, welcher eben der der Vernünftigkeit ist. Aber derselbe zeigt sich auch insofern, als die Logik, wie

alle philosophischen Grunddisciplinen, eine doppelte Seite hat, wovon die eine ist, aus der Analyse des Bewusstseinsinhaltes als theoretische Erkenntniss der Denkgesetze hervorzugehen, und die andere, für die Praxis des Denkens, insbesondere des wissenschaftlichen Denkens, die normativen Bestimmungen oder Vorschriften aufzustellen. Denn die Vernunft ist nicht nur das Vermögen des Denkens, sondern auch des praktischen Sollens und Könnens im Menschen, da sie der Ausdruck seines geistigen Wesens überhaupt ist[1]).«

Zu einem gleichen bezüglichen Ergebniss führt uns die Betrachtung der Erkenntnisslehre. Die Fundamentalfrage dieser specifisch philosophischen Disciplin ist: wie ist Erkenntniss überhaupt möglich? oder wie kommen wir dazu, den Inhalt unseres Bewusstseins, die subjectiven Vorstellungen auf einen Gegenstand oder etwas Objectives zu beziehen? In dieser Frage liegt offenbar zugleich die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung eingeschlossen. Kann aber eine Untersuchung, welche die Möglichkeit aller Erfahrung betrifft, selbst etwas Erfahrungsmässiges sein? Wohl lässt sich jene Frage nicht ohne Erfahrung lösen, aber auch nicht durch die Erfahrung allein, indem sie selbst über die Erfahrung hinausgeht. Nicht die Erfahrung als solche oder die Erkenntniss einzelner Erscheinungen, sei es des Bewusstseins, sei es der äusseren Sinnlichkeit, sondern die Vernunft oder das logische Denken ist das kritische Vermögen in uns, fähig über sich selbst sowie über die Erfahrung zu urtheilen und allgemein-gültige Erkenntnisse zu liefern.

Also schon die genannten zwei unbestrittenen Grunddisciplinen der Philosophie: die Logik und Erkenntnisslehre beweisen hinreichend, dass die Philosophie keine blosse Erfahrungswissenschaft ist, wenn sie sich

1) Schaarschmidt, Philos. Monatshefte. 1878. B. 14. S. 7.

auch auf der Erfahrung aufbauen muss. Damit fällt aber auch der zweite Grund hinweg, welcher Riehl zu jener engen Umgrenzung der Aufgabe der Philosophie geführt hat. Er meint nämlich, alle Wissenschaft könne nur Erfahrungswissenschaft sein. Da nun die positiven Wissenschaften alle übrigen Erfahrungsgebiete im Besitze haben, so bleibe der Philosophie nur noch das Gebiet des Erkennens selbst übrig; die Aufgabe der jetzigen Philosophie könne daher nur die Bearbeitung der Erkenntnisstheorie sein. — Zwar ist es wahr, dass dies eine ihrer Hauptaufgaben bildet, aber nicht ihre einzige.

Schon vom historischen Gesichtspunkte aus ist diese enge Einschränkung der Philosophie bedenklich. Denn wenn die Erkenntnisslehre wirklich die einzige Aufgabe dieser Wissenschaft ist, so hat die Philosophie von Anfang an bis auf die neuere Zeit ihren Beruf verfehlt und selbst ihre bisherigen Hauptvertreter sammt den dii minores gentium, — mit Ausnahme etwa der griechischen Sophisten und Skeptiker, ferner des Locke, Berkeley, Hume und Kant — waren irrende Ritter, welche blossen Wahngebilden nachjagten. Ja sogar Grossmeister Kant ist nicht ganz von dieser »Komödie«, oder wenn man will, »Tragödie der Irrungen« ausgenommen, indem auch er nicht blos in seiner vorkritischen, sondern auch selbst in seiner kritischen Periode die Philosophie nicht auf die Erkenntnisstheorie beschränkte, vielmehr auch eine Metaphysik der Natur und der Sitten aufstellte. Nach der Auffassung Riehl's wäre somit der grösste Theil der Geschichte der Philosophie eine Geschichte der Irrungen gewesen, indem die meisten Philosophen nie recht zu sich selbst gekommen seien.

Doch mag es auch sein, dass Riehl die Erkenntnisstheorie, insofern sie nach ihm die eigentliche Aufgabe der Philosophie bilden soll, in einem weiteren Sinne fasst, da er in der Vorrede zu seinem Werke: »Der philosophische

Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft« bemerkt: »Der zweite abschliessende Theil dieses Bandes wird die metaphysischen Erkenntnissprobleme, namentlich die Fragen der Realität der Aussenwelt, des Verhältnisses zwischen den psychischen und physischen Erscheinungen, der Unendlichkeit der Welt, der Systematik und Zweckmässigkeit in der Natur behandeln[1].« Nimmt man die Erkenntnisstheorie in solch umfassendem Sinne, dann steht nichts im Wege, der Auffassung Riehl's zuzustimmen. Denn wir halten die Forderung für berechtigt, dass die specifische Aufgabe der Philosophie heutzutage darin bestehe, alle ihre Probleme vom erkenntnisskritischen Gesichtspunkte aus zu behandeln. Die Erkenntnisskritik muss alle philosophischen Untersuchungen leiten.

Andere haben die Aufgabe der Philosophie von einer anderen Seite aufgefasst, indem sie sagen, es gebe nur zwei umfassende Wissenschaften: die Naturwissenschaft und die Philosophie; erstere sei die Wissenschaft der äusseren, letztere die der inneren Erfahrung. Bei beiden Wissenschaftsgruppen lasse sich sodann wieder ein zweifaches Verfahren in Anwendung bringen: das sachliche, indem man die Objecte einer Wissenschaft als solche betrachtet, oder das historische, indem man die geschichtliche Entwickelung dieser Objecte darstellt. Demnach wäre also die Philosophie als die Wissenschaft des Geistes oder der inneren Erfahrung zu bestimmen, welcher die Naturwissenschaft als die Wissenschaft der äusseren Erfahrung gegenübersteht.

Dieser Auffassung huldigt jüngst unter anderen z. B. Th. Lipps, indem er sie folgendermassen begründet: »Zwei Gesichtspunkte muss die in jedem Falle noth-

1) A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 1879. Bd. 2. S. IV.

wendige Umgestaltung des ursprünglichen Begriffs der Philosophie festhalten, den praktischen und den historischen. Das Gebiet, das er abgrenzt, muss ein eigenthümlich geartetes sein, dessen Bearbeitung dementsprechend ihre besonderen Weisen des Verfahrens erheischt und es muss so viel möglich diejenigen Disciplinen umschliessen, die wir als philosophische zu bezeichnen gewohnt sind. Beide Forderungen erfüllt die Definition der Philosophie als Geisteswissenschaft oder Wissenschaft der inneren Erfahrung.

Auf innerer Erfahrung beruhen Psychologie, Logik, Aesthetik, Ethik mit den daran sich anknüpfenden Disciplinen, schliesslich auch Metaphysik in dem Sinne, in dem von solcher die Rede sein kann. Alle diese Disciplinen gelten uns jetzt als philosophisch und sie füllen gewohnter Anschauung zufolge, wenigstens der Hauptsache nach, den Umkreis der Arbeit, die wir speciell mit dem Namen der philosophischen beehren. Ihre Objecte sind die Vorstellungen, Empfindungen, Willensakte, und dass die von den Gegenständen anderer Wissenschaften verschieden sind und dementsprechend ihre eigene Weise wissenschaftlicher Behandlung erfordern, leugnet kein Verständiger[1].«

Vom Standpunkt des Empirismus aus ist diese Ansicht über die Aufgabe der Philosophie vielleicht die zutreffendste. Denn ist alle Wissenschaft nur Erfahrungswissenschaft dann bleibt der Philosophie nichts Anderes übrig, als gegenüber der Naturforschung sich das Gebiet der inneren Erfahrung vorzubehalten. Wer jedoch ausser der Wahrnehmung auch noch das kritische Denken als eine Quelle der Erkenntniss anerkennt, der wird sich auch von dieser Auffassung der Aufgabe der Philosophie nicht befriedigt finden, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal ge-

1) Th. Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens. 1883. S. 3.

nügt die blosse Darstellung des in der Wahrnehmung Gegebenen dem tieferen Causalitätstrieb des denkenden Geistes nicht; denn er will nicht blos die in die Erscheinung oder in die äussere und innere Erfahrung fallenden empirischen Thatsachen kennen lernen, sondern dieselben aus ihren inneren Gründen und wo möglich aus ihrem letzten Grunde erklärt wissen.

Und damit hängt zugleich ein zweites tiefes Bedürfniss des denkenden Geistes zusammen, nämlich das unausrottbare Streben nach einheitlicher, zusammenfassender, allgemeiner Erkenntniss. Auch diesem Streben entsprechen die blossen Erfahrungswissenschaften nicht, wenigstens nicht vollständig. Darum sagt H. v. Kirchmann: »Während der Fortschritt der Erkenntniss des Einzelnen fortwährend zur Vermehrung der besonderen Wissenschaften nöthigt, besteht in dem Wissen auch eine entgegengesetzte Richtung, auf die Einheit alles Wissens und aller besonderen Wissenschaften. . . . Diese Einheit kann nur in Begriffen und Gesetzen gefunden werden, welche allen besonderen Wissenschaften gemeinsam sind, und welche damit sich selbst als die höchsten darstellen. Diese die besonderen Wissenschaften einende und einige Wissenschaft ist die Philosophie. Ihre Definition ergibt sich hiernach als die Wissenschaft der höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und des Wissens. Die Gegenstände der Philosophie sind deshalb dieselben wie die der besonderen Wissenschaften, nur mit dem Unterschiede, dass jene nur das Allgemeinste in denselben betrachtet, während die besonderen Wissenschaften sich mit den Besonderheiten beschäftigen. Es erhellt, dass die Grenze zwischen der Philosophie und den besonderen Wissenschaften schwankend ist und in den Gegenständen gar nicht besteht. Deshalb zeigen die besonderen Wissenschaften in ihrem allgemeinen Theile ein Uebergreifen in die Philosophie, und diese in ihrer Besonderung ein Ueber-

greifen in jene; eine Gemeinschaft, welche keiner von beiden schädlich ist [1]).«

In ähnlicher Weise wie H. v. Kirchmann definiren Andere in der neueren Zeit die Philosophie als die Wissenschaft von den Principien, den Principien des Denkens und Seins. So z. B. Ueberweg [2]) und E. Pfleiderer [3]). Horwicz fasst sie als »das systematische Wissen der höchsten und allgemeinsten Ideen und damit der höchsten und allgemeinsten Ziele und Aufgaben des Menschen.« Ihm zufolge soll die Philosophie die Resultate der Einzeldisciplinen zu ihrem Material und Ausgangspunkte machen, um darauf ein Wissen höherer Ordnung, eine Wissenschaft der Wissenschaften zu gründen und so ein geistiger Brennpunkt zu werden, in dem alle Strahlen der wissenschaftlichen Erkenntnissthätigkeit sich vereinigen [4]).

Nach R. Avenarius besitzt der menschliche Geist das Streben, die Gesammtheit des in der Erfahrung Gegebenen begreifend zu denken. Daraus erwachse die Philosophie im Unterschiede von den Einzelwissenschaften. Während nämlich die letzteren sich mit der Erforschung einzelner Theile, Zweige oder Seiten des in der Erfahrung Gegebenen beschäftigen, ziele die Philosophie auf die wissenschaftliche Erfassung der Gesammtheit ab. Demnach unterscheide sich die Philosophie von den Einzelwissenschaften durch den Umfang ihres Objectsbegriffes, während sie hinsichtlich des Inhaltes desselben zu jenen in der allerinnigsten Verbindung stehe. — Das auf die Gesammtheit des Er-

1) H. v. Kirchmann, Die Lehre vom Wissen. 1871. S. 87.

2) Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1871. I. Th. S. 1.

3) E. Pfleiderer, Die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit. Eine Rede. 1874. S. 8.

4) Horwicz, Ueber Wesen und Aufgabe der Philosophie. (78. Heft der »Deutschen Zeit- und Streitfragen.«) 1876.

fahrungsmässigen gerichtete Denken nun werde durch das Princip des kleinsten Kraftmaasses bestimmt. Darum lasse sich die Philosophie als »das wissenschaftlich gewordene Streben auffassen, die Gesammtheit des in der Erfahrung Gegebenen, was wir auch die Welt nennen, mit dem geringsten Kraftaufwand zu denken«; oder kurz: »die Philosophie ist das Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses [1]).«

Endlich sei noch einer der jüngsten beachtenswerthen Formulirungen der Aufgabe der Philosophie in Kürze gedacht: nach Windelband nämlich ist die Philosophie »die Wissenschaft von den nothwendigen und allgemeingiltigen Werthbestimmungen [2]).« Er gelangt zu dieser Bestimmung durch die logisch und psychologisch begründete Unterscheidung zwischen Urtheilen und Beurtheilungen als zwei genau zu sondernden Arten von Sätzen. In den Urtheilen werde die »Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte«, in den Beurtheilungen dagegen »ein Verhältniss des beurtheilenden Bewusstseins zu dem vorgestellten Gegenstand« ausgesprochen. Es sei ein fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Sätzen: »dieses Ding ist weiss« und »dieses Ding ist gut«, obwohl die grammatische Form dieser beiden Sätze ganz dieselbe ist. »Einem Subjecte wird — der grammatischen Form nach — in beiden Fällen ein Prädicat zugesprochen; aber dies Prädicat ist in dem einen Falle — als Urtheilsprädicat — eine in sich fertige, dem Inhalt des objectiv Vorgestellten entnommene Bestimmung; es ist in dem anderen Falle — als Beurtheilungsprädicat — eine auf ein zwecksetzendes Bewusstsein hinweisende Beziehung.« Alle Urtheilsprädicate sind positive, auf die vorgestellte Welt als

1) R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses. 1876. S. 20.

2) Windelband, Praeludien. 1884. S. 26.

Gattungsbegriffe, Eigenschaften, Thätigkeiten, Zustände, Verhältnisse u. s. w. bezogene Vorstellungen; alle Beurtheilungsprädicate aber sind Aeusserungen des Beifalls oder des Missfallens von Seite des vorstellenden Bewusstseins. Auf dieser Unterscheidung nun von Urtheil und Beurtheilung beruht nach Windelband die einzige Möglichkeit, die Philosophie als eine besondere, schon durch den Gegenstand scharf von den übrigen sich abgrenzende Wissenschaft zu bestimmen: alle übrigen Wissenschaften nämlich haben theoretische Urtheile aufzustellen; das Object der Philosophie bilden die Beurtheilungen.

Indess nicht alle Beurtheilungen sollen den Gegenstand der Philosophie ausmachen, sondern nur jene, welche »absolut gelten«, d. h. den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit an sich tragen. Die Philosophie nämlich fragt, ob es Wissenschaft gibt, d. h. ein Denken, welches mit allgemeiner und nothwendiger Geltung den Werth der Wahrheit besitzt; sie fragt, ob es Moral gibt, d. h. ein Wollen und Handeln, das mit allgemeiner und nothwendiger Geltung den Werth der Güte besitzt; sie fragt, ob es Kunst gibt, d. h. ein Anschauen und Fühlen, das mit allgemeiner und nothwendiger Geltung den Werth der Schönheit besitzt.« Demgemäss bestimmt Windelband die Philosophie als »die kritische Wissenschaft von den allgemein giltigen Werthen [1]).« — Diese Auffassung der Aufgabe der Philosophie ist, wie wir gerne zugeben, wohl eine tiefsinnige, aber sie unterliegt doch manchen Bedenken. Zunächst erscheint uns diese Definition als zu eng, indem nicht alle Disciplinen, die gewöhnlich als philosophische betrachtet werden, sich darunter subsumiren lassen. Ferner lässt sie sich darum nicht einmal auf die hauptsächlichen historischen Erscheinungen der Philosophie anwen-

1) A. a. O. S. 28.

den. Und endlich ist es auch fraglich, ob wir im Stande sind, das hohe Ziel, das hier der Philosophie gesteckt wird, zu erreichen. Denn woher sollen wir die »absolut giltigen« Maassstäbe zu den logischen, ethischen und ästhetischen Beurtheilungen nehmen?

§ 6.

Begriff der Philosophie.

Versuchen wir nun nach diesem Ueberblick der älteren und neueren Auffassung der Aufgabe der Philosophie eine Begriffsbestimmung zu gewinnen, welche sowohl der geschichtlichen Entwickelung dieser Wissenschaft entspricht, als auch mit den verschiedenen philosophischen Standpunkten sich möglichst verträgt, sowie die Forderungen der Specialwissenschaften gehörig berücksichtigt: so dürfte die Philosophie vielleicht am zutreffendsten als »die wissenschaftliche Forschung nach den Grundlagen oder Bedingungen des Erfahrungsmässigen« definirt werden.

In diesem Begriffe ist vor allem der specifische Gegenstand der Philosophie zum Unterschiede von den positiven, besonderen Wissenschaften und zugleich das Verhältniss dieser zu jener angegeben.

Die positiven, besonderen Wissenschaften nämlich haben das Erfahrungsmässige selbst zu ihrem Objecte: sie beobachten und erforschen dasselbe, beschreiben und classificiren es und suchen den causalen, gesetzlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen, gegebenen Thatsachen oder Erscheinungen nachzuweisen. Dabei gehen sie, solange sie positiv bleiben wollen. über das Gegebene, über das Empirische nicht hinaus. Die Philosophie dagegen sucht das dem Gegebenen oder dem Empirischen zu Grunde Liegende zu eruiren, um jenes zu begreifen. Aber sie kann das nur, indem sie sich auf das Empirische oder die Resultate der Erfahrungswissenschaften stützt; ausserdem hängt sie gleichsam in der Luft, wird Begriffs-

spielerei und Phantasterei, und es bewahrheitet sich das Wort des Dichters:

Grau, Freund, ist alle Theorie.

Jedoch darf die Philosophie die Ergebnisse der positiven Wissenschaften nicht einfach registriren und zusammenstellen, sondern muss sie logisch-kritisch bearbeiten, mit einander vergleichen, wo möglich combiniren und daraus allgemeine Schlüsse auf das die erfahrungsmässige Wirklichkeit Bedingende ziehen. Insofern hat Herbart Recht, wenn er die Philosophie als die logische Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe definirt.

Die Philosophie muss sonach wohl auf der Erfahrung beruhen, sie muss empirisch begründet sein, aber sie darf nicht bei der blossen Erfahrung stehen bleiben, sondern soll an der Hand derselben durch logisch-kritisches Denken deren Grundlagen erforschen. Wir stehen somit zwischen dem reinen Empirismus und dem reinen Rationalismus oder der Speculation in der Mitte, indem wir beide mit einander verbinden und dadurch ihre Einseitigkeiten vermeiden.

Da nun die Erfahrung im Allgemeinen eine zweifache ist: die sogen. innere und äussere Erfahrung, so folgt dem Gesagten gemäss, dass auch die Philosophie im grossen Ganzen zwei Gebiete umfasst: das Gebiet des Geistes und das der Natur mit Einschluss des Menschen. Während die positiven oder die Fachwissenschaften die empirischen Erscheinungen als solche und deren causalen Zusammenhang innerhalb dieser beiden Gebiete erforschen, sucht die Philosophie die allgemeinen Bedingungen und Grundlagen dieser Erscheinungen zu eruiren.

Da aber die Bedingungen und Grundlagen der Erfahrung natürlich nicht selbst unmittelbar erfahren oder wahrgenommen und anschaulich vorgestellt werden können, sondern nur durch das kritische Denken nach

Maassgabe des Empirischen sich erschliessen lassen, so kann man die Philosophie auch definiren als die Theorie von den Postulaten des die Erfahrung zu begreifen suchenden Denkens, oder kürzer ausgedrückt: als die Theorie von den Postulaten der Begreiflichkeit der Erfahrung. Und insofern diese Postulate das Letzte oder die Grenze sind, zu denen unser Denken vordringen kann, so lässt sich die Philosophie auch als die Theorie von den Grenzbegriffen der Erfahrung bestimmen.

In ähnlicher Weise bezeichnet Kant die Philosophie als »die Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft«. Doch erscheint obige Definition, wonach die Philosophie »die wissenschaftliche Forschung nach den Grundlagen der Erfahrung« ist, wohl genauer und entsprechender, indem in derselben nicht blos der eigenthümliche Gegenstand der Philosophie im Unterschiede von den Specialwissenschaften im Allgemeinen enthalten ist, sondern zugleich auch die Methode angedeutet ist, um zu ihrem Ziele zu gelangen: nämlich der aposteriorische oder der inductive Weg. Nachdem die apriorische Construction oder die deductive Systembildung laut Zeugniss der Geschichte sich als verfehlt herausgestellt hat, bleibt nur noch die Methode der Erfahrung und Beobachtung übrig.

Endlich hat die von uns aufgestellte Definition der Philosophie auch das Gute an sich, dass sie der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie vollständig entspricht, indem sie sich mit allen bisherigen philosophischen Bestrebungen und Systemen vereinbaren lässt. Denn alle historischen Philosophen, von Thales angefangen bis auf Lotze, suchten im Wesentlichen nach nichts Anderem, als die Grundlagen der erfahrungsmässigen Wirklichkeit zu erforschen. Und wenn man ihre Bestrebungen genau verfolgt, so wird man finden, dass sie durchaus keine blossen

Fehlversuche und Irrgänge waren, wie die landläufige, oberflächliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie behauptet, sondern dass sie Alle, — der eine nach dieser, der andere nach jener Richtung hin — Etwas zur Annäherung an dieses Ziel beigetragen haben. Ja selbst der Kantische Kriticismus, sowie Jene, die noch über ihn hinausgehend, alle und jede Metaphysik als Phantasterei verwerfen, können sich doch mit unserer Definition der Philosophie befreunden. Denn wenn sie auch darauf verzichten, die Grundlagen der objectiven Erfahrung zum Gegenstand ihrer Forschung zu machen, so können und werden sie doch nicht, falls sie überhaupt noch philosophiren wollen, die Aufgabe von sich weisen, die Bedingungen und Grundlagen der subjectiven Erfahrung, ich meine der Erfahrung als Erkenntnissthätigkeit zu eruiren. Für diese Richtung in der Philosophie gilt also unsere Definition in diesem soeben angedeuteten engeren Sinne.

Aus der erörterten Auffassung der Aufgabe der Philosophie ergibt sich, dass dieselbe heutzutage trotz des grossen Fortschrittes der Fachwissenschaften ebensowenig eine überflüssige Wissenschaft ist wie früher. Im Gegentheil, je mehr die Forschung in die peripherischen Fachdisciplinen expandirt und sich ins endlose Einzelne zersplittert, desto gebieterischer fordert der nach Einheit und Zusammenhang strebende Geist eine centrale, allgemeine Wissenschaft, da die Specialdisciplinen keineswegs sein tieferes Causalitätsbedürfniss befriedigen. Wo diese einheitliche, philosophische Weltanschauung mangelt, da gilt jenes Faustische Wort:

> Du hast die Theile in deiner Hand,
> Fehlt leider nur das geistige Band.

Darum sagt mit Recht ein geistreicher Denker unserer Tage: »Bei flüchtigem Anblick des vielzerklüfteten Arbeitsfeldes der Gegenwart kann man den Eindruck er-

halten, als herrsche hier weiter nichts als eine täglich steigende Anarchie. Zersplittert sich doch die Emsigkeit specialwissenschaftlicher Detailforschung nach allen Richtungen der Windrose hin. Wird doch vielfach an Stelle philosophischer Universalität die Einschränkung auf Specialitäten als Vorbedingung des Erfolgs ausdrücklich gefordert. In Laboratorien, Kliniken und Sternwarten, in Bibliotheken, Archiven und in den geographisch weit zerstreuten Ruinen des Alterthums vertheilt sich ein Heer von Fachgelehrten, deren Jeder nur für sein Specialobject Augen zu haben, alles Uebrige zu ignoriren scheint. Experimente, Beobachtungen, Messungen, Berechnungen, statistische Zählungen sind es hier, Sammlungen antiker Inschriften, Herausgabe von Urkunden, Collation von Handschriften, subtile Quellenkritik sind es dort, wovon das Interesse und die Leistungsfähigkeit eines Gelehrten modernen Styls ohne Rest absorbirt wird. Seinem nächsten Nachbarn kehrt er den Rücken zu, damit kein Augenblick an Dinge vergeudet werde, die für ihn Allotria sind. Und so verzettelt sich die wissenschaftliche Gesammtarbeit in unendliche Mikrologie. Oft genug ist ja in unseren Tagen diese babylonische Verwirrung geschildert, oft als Uebel anerkannt und zugleich bedauert und gerechtfertigt worden.

Allein, wer sich durch den äusserlichen Fabriklärm des specialistischen Kleinbetriebs nicht obruiren lässt, wer von einiger Gedankenhöhe herab einen Ueberblick über dieses emsig wimmelnde Arbeitsfeld zu gewinnen versteht, dem bietet sich ein ganz anderer Aspect dar. Er weiss und er sieht, wie die nach dem Princip der Arbeitstheilung scharf getrennten und weit divergirenden Hauptzweige heutiger Forschung innerlich nach einem Centrum convergiren. Denn von Problemen, nicht von definitiven Gewissheiten wird der Horizont menschlicher Wissenschaft umgrenzt. An die Grenzprobleme an-

stossend wird der Forschergeist von allen Seiten auf den Mittelpunkt philosophischer Reflexion zurückgedrängt. Je weiter eine Einzelwissenschaft in ihr Object eindringt und sich über dessen Natur besinnt, um so deutlicher wird sie gewahr, dass das Endräthsel in dem Verhältniss dieses Objects zum menschlichen Geiste liegt. Und sobald sie sich auf Untersuchung des hier steckenden Räthsels einlässt, hört sie auf, Fachdisciplin zu sein und verwandelt sich in Philosophie[1]).«

Entbehren die Specialwissenschaften der philosophischen Grundlegung und Vollendung, dann sind sie nothwendig in ihren wesentlichen Elementen mangelhaft; denn dann fehlt gerade ihren Grundbegriffen, die sie stets in ihrem Auf- und Ausbau anwenden, die kritische Beleuchtung. So führen bekanntlich die besonderen Wissenschaften beständig die Begriffe: Stoff und Kraft, Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, Raum und Zeit, Bewegung und Zahl, das Stetige und das Discrete, das unendlich Kleine und unendlich Grosse, das Körperliche und Geistige, das Sittliche und das Schöne, Recht und Unrecht u. s. w. im Munde, ohne sich selbst darüber wissenschaftliche Rechtfertigung zu geben. Sie gebrauchen diese Kategorien wie coursirende Münzen, ohne sie genauer zu besehen und ihren wahren Werth oder Unwerth gehörig zu prüfen. Aber gerade die Philosophie ist es, welche diese Grundbegriffe kritisch untersucht und die Frage nach ihrer objectiven oder subjectiven Natur, nach ihrem Wahrheitsgehalt behandelt.

Die philosophische Wissenschaft ist sonach auch in unserer Zeit nicht blos ebenso berechtigt, sondern auch ebenso gefordert als ehedem. Denn wenn Johannes Müller einmal gesagt hat: »Der Mensch ist gewisser-

1) O. Liebmann, Ueber philosophische Tradition. Eine akad. Antrittsrede. 1883. S. 23.

massen zum Naturforscher geboren[1]),« so lässt sich mit demselben, ja vielleicht mit noch grösserem Rechte behaupten: »Der Mensch ist gleichsam zum Philosophen geboren,« und zwar ist er dies — der eine mehr, der andere weniger — infolge des im Grundgesetz des vernünftigen Denkens wurzelnden Causalbedürfnisses, welches sich mit der platten Oberfläche der bunten Erscheinungswelt oder der unmittelbaren Erfahrung nicht zufrieden gibt, sondern das Forschen und Denken beständig anstachelt, tiefer und tiefer zu graben und die Fundamente des Empirischen blosszulegen, bis es schliesslich auf den Urgrund alles Seins und Denkens stösst.

Ob wir aber im Stande sind, diese Grundlagen des Erfahrungsmässigen — das eigentliche Object und Ziel der Philosophie — positiv oder nur negativ, adäquat oder nur analog zu eruiren, das muss sich erst aus der Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens ergeben, der wir uns nun zuwenden wollen.

1) Joh. Müller, Lehrbuch der Physik u. Meteorologie. Vorrede.

Erster Abschnitt.

Der Idealismus.

Erstes Kapitel.

Idealistische Präludien im Alterthum.

§ 1.

Vorbemerkung. Die Begriffe Idealismus und Realismus im vulgären und im erkenntnisstheoretischen Sinne.

Die Erkenntnisstheorie, deren Hauptprobleme im Folgenden historisch-kritisch erörtert werden sollen, bewegt sich gewissermassen zwischen den beiden Polen: Idealismus und Realismus. Feindselig einander gegenüberstehend, bilden die Idealisten und Realisten in der Philosophie zwei grosse Heerlager, die mit Aufwand allen Scharfsinns ihre Principien vertreten. Länger schon als ein Säculum währt dieser Kampf, ja seine Vorpostengefechte begannen bereits auf dem altklassischen hellenischen Boden. Hatten auch die Realisten lange die Oberhand, so wandte sich doch in der neueren Zeit zu Gunsten des Idealismus das Blatt, indem die bedeutendsten Geister auf seine Seite traten. Einen sehr mächtigen Bundesgenossen fand sodann diese Partei in der modernen Naturwissenschaft, und als infolge dessen in den letzten Decennien der alte Weise von Königsberg aus seinem Grabe wieder erweckt wurde, erlangte die idealistische Richtung geradezu eine Art Hegemonie in der philosophischen Welt. Ihren Culminationspunkt indessen scheint diese Strömung bereits überschritten zu haben. Denn mehr und mehr machen sich in der jüngsten Zeit kräftige realistische Gegenbewegungen

in der philosophischen Literatur energisch geltend. Wer weiss, ob nicht diese Reaktion allmälig immer weitere Kreise zieht und in der Zukunft ein besser begründeter, kritischer und geläuterter Realismus die Oberhand gewinnt? Doch sei dem, wie ihm wolle — wir haben es uns zur Aufgabe gesetzt, beide Richtungen so unparteiisch als möglich zu prüfen und wir werden uns schliesslich auf jene Seite stellen, welche vor dem Forum der Kritik ihre wissenschaftliche Legitimität am besten vertheidigen kann. Dabei ist es uns einerlei, ob ihre Vertreter die Mehrzahl bilden oder nicht und ob sie Chancen hat auf zahlreiche Zustimmung. Denn die Wahrheit ist durchaus nicht immer im Schoosse der Majorität. Ja, es ist auch möglich, dass am Ende keine der bisherigen Positionen uns ganz befriedigt und dass wir dann auf eigene Faust vertheidigen müssen, was uns als das Richtige erscheint.

Doch bevor wir auf die eigentliche Sache eingehen, wollen wir zunächst mit Rücksicht auf die etwaigen nicht fachmännischen Leser dieses Werkes eine kurze allgemeine Orientirung über die Ausdrücke Idealismus und Realismus vorausschicken, um sodann einen flüchtigen historischen Blick auf die idealistischen Präludien im Alterthum zu werfen. —

So beliebt und vielgebraucht die Schlagwörter Idealismus und Realismus auch sind, so ist doch die Bedeutung, die man damit verknüpft, keineswegs immer dieselbe. Anders fasst man diese Ausdrücke im gewöhnlichen Sprachgebrauch, anders in der Philosophie.

So spricht man von einer idealen Auffassungsweise, von einem idealen Charakter, von einem Idealismus des Lebens, ferner von einer realistischen Zeit, von einem Realismus in der Kunst u. s. w. In dieser vulgären Redeweise versteht man unter Idealismus das Streben und die Richtung nach etwas Höherem, über die gemeine Wirklichkeit Hinausgehendem, während dagegen der Rea-

lismus bei dem Sinnenfälligen, erfahrungsmässig Thatsächlichen stehen bleibt. Dementsprechend unterscheidet man eine idealistische und eine realistische Kunst, indem erstere ihre Motive und ihre Gegenstände aus höheren Regionen, aus dem Gebiete der Religion oder der Sittlichkeit hernimmt, und ihre Gestalten in einem verklärten, überempirischen Lichte erscheinen lässt, während letztere in ihren Darstellungen sowohl dem Objecte als der Form nach an die erfahrungsmässige Wirklichkeit sich möglichst enge anschliesst.

In ähnlichem Sinne bezeichnet man häufig die gegenwärtige Zeit als eine realistische und meint damit, dass sie überwiegend den materiellen Interessen zugewandt sei, dass ihr Blick grösstentheils am Diesseits hafte und ihr Sinnen und Trachten fast ausschliesslich auf die Beherrschung und Dienstbarmachung der äusseren Naturkräfte, auf den Erwerb und den Genuss der irdischen Güter sich concentrire. Darum die stereotypen Klagen, dass die idealen Lebensrichtungen, wie Religion, Philosophie und Kunst gegenüber den realistischen Tendenzen unserer Tage nun mehr und mehr in den Hintergrund träten und an Zugkraft verlören, indess die Kunst nur insofern noch einen Zauber auf die Gemüther auszuüben vermöchte, als sie, aus einer erhabenen Göttin zur niedrigen Hetäre geworden, dem Sinnengenuss schmeichele.

Diese herkömmliche Auffassung des Wortes »Idealismus« im Gegensatz zum »Realismus« beruht offenbar auf der Platonischen Philosophie. Denn nach Platon sind die Ideen die transcendenten, überirdischen, vollendeten Musterbilder, die wahrhaft seienden Wesenheiten, von denen die irdischen, sinnenfälligen Dinge nur getrübte Reflexe oder unvollkommene Abbilder darstellen. Darum sollen auch die Ideen, der platonischen Weltanschauung entsprechend, das höchste Strebeziel des Erkennens und Handelns des Menschen bilden: das Vorbild seiner ethischen

Lebensgestaltung, das Object der Wissenschaft und das Sujet der Kunst ausmachen.

Einen ganz anderen Sinn jedoch haben die Ausdrücke »Idealismus« und »Realismus« in der neueren Philosophie und speciell in der Erkenntnisslehre. Hier beziehen sie sich auf den Wahrheitsgehalt oder die objective Gültigkeit unserer Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe. Es fragt sich nämlich, ob und inwieweit unsere Wahrnehmungen und Begriffe mit den ausser uns seienden Dingen übereinstimmen oder nicht. Diejenige erkenntnisstheoretische Ansicht nun, welche behauptet, dass unsere Wahrnehmungen und Begriffe nur Producte unseres Bewusstseins, unserer sinnlich-geistigen Organisation und Thätigkeit seien, und mit den Dingen der Aussenwelt, falls es überhaupt solche gibt, nichts gemein haben — nennt man im Allgemeinen Idealismus. Der echte Idealismus wurzelt und gipfelt in dem Satze: wir erkennen nur Vorstellungen und kommen aus dem Vorstellungsbereich nicht hinaus. So wenig wir über unseren eigenen Schatten springen können, so wenig können wir unseren Vorstellungskreis transscendiren. Unsere Welt ist lediglich Vorstellungswelt. — Unter dem Realismus dagegen versteht man jene erkenntnisstheoretische Anschauung, derzufolge unseren Wahrnehmungen und Begriffen die äusseren Dinge entweder ganz oder theilweise entsprechen, so dass ersteren nicht blos subjective, sondern auch objective Gültigkeit zukommt.

Der neuere Idealismus ist sonach vom erkenntnisskritischen Standpunkte aus das reinste Gegentheil vom Platonischen Idealismus; denn nach Platon bilden die Ideen das objective, wahrhaft Seiende und der Menschengeist ist im Stande, durch dialectisches Denken und die daraus hervorgehenden Begriffe dasselbe zu erfassen. Nach dem neueren Idealismus dagegen sind die Ideen nur subjective Vorstellungsgebilde, denen in der ob-

jectiven Realwelt, wenn es überhaupt eine gibt, nichts Aehnliches entspricht.

Sowohl der erkenntnisstheoretische Idealismus als Realismus aber lässt verschiedene Grade und Nüancirungen zu, deren hauptsächliche Arten wir prüfen werden.

§ 2.

Die ersten philosophischen Anläufe gegen den naiven Realismus.

Weitaus die grösste Anzahl der Menschen ist der Meinung, dass wir bei normalen Sinnesorganen die Dinge um uns unmittelbar und gerade so wahrnehmen, wie sie an und für sich draussen in der Aussenwelt sich befinden. Man sieht die Blumen mit ihrem bunten, prächtigen Farbenschmelz, ihren zarten Geweben und mannigfachen Bildungen, und glaubt, dass alle diese Farben, alle diese Structuren, alle diese Formen draussen in der Wirklichkeit geradeso vorhanden seien, wie sie unserer Anschauung sich zeigen. Man riecht ihren süssen Duft, den sie um sich verbreiten, und meint, dass das, was sich uns im Geruche darbietet, ebenfalls eine objective Eigenschaft von ihnen sei. Man pflückt die Frucht vom Baume, kostet sie und findet sie wohlschmeckend, und wähnt, dieser angenehme Geschmack, den man dabei empfindet, läge als solcher in ihr selbst. Man fühlt mit den Fingern eine gewisse Festigkeit und Glätte ihrer Schale, während der Stiel sich rauh antastet, und meint, dass diese Rauheit, Glätte und Dichtigkeit geradeso als äussere Beschaffenheiten dem Gegenstande selbst innewohnen.

Man betrachtet die Oberfläche des Apfels, oder wenn man will, des vor Einem stehenden Tisches oder des Blattes eines Buches und nimmt eine continuirliche, lückenlos zusammenhängende Ausdehnung wahr, und ist überzeugt, dass dieselbe ebenso draussen in den betreffenden Gegenständen selbst vorhanden sei. — Oder man hört

eine herrliche Musik, die das Gemüth bewegt und lebhafte Gefühle erzeugt und meint, diese melodischen Töne, die unser Ohr entzücken, entströmeten als solche den Instrumenten, die da draussen gespielt werden und erfülleten mit ihren Harmonien die Luft. Kurz die überwiegende Mehrzahl der Menschen ist der festen Ansicht, dass wir die Dinge und Vorgänge in der Aussenwelt in ihrem An-sich-sein auffassen. Das natürliche Bewusstsein macht also keinen Unterschied zwischen Wahrnehmungsdingen und Dingen an sich.

Was nun den psychologischen Entstehungsgrund dieser vulgärmenschlichen Auffassungsweise betrifft, so liegt derselbe vor allem einerseits in der Unbewusstheit all der körperlichen und seelischen Vorgänge, durch welche die Sinneswahrnehmungen erzeugt werden und anderseits in der Gewohnheit und Reflexionslosigkeit, mit welcher dieselben von Kindheit an von fast allen Menschen hingenommen werden.

Dem Anscheine nach sind uns die Sinneswahrnehmungen von aussen pure gegeben; sie entstehen in uns scheinbar blos durch die Wirkung der Gegenstände, ohne unser subjectives Zuthun. Wir brauchen nur unsere Sinnesorgane den Objecten zu öffnen und dieselben spiegeln sich in uns scheinbar ohne alles Weitere, ohne jede Mitwirkung von unserer Seite ab. Von einer persönlichen körperlichen und geistigen Thätigkeit und Anstrengung merken wir dabei meistens nichts, es müsste denn sein, dass wir einen Gegenstand mit besonderer Aufmerksamkeit beobachteten. Wir brauchen blos die Augen zu öffnen und wir schauen ohne Weiteres die Gegenstände, die im Sehfelde liegen. Sind unsere Ohren nicht verschlossen, dann vernehmen wir, scheinbar ohne unser Zuthun, die Geräusche und Töne, welche in unserer Umgebung hervorgerufen worden. Bringt man eine Säure oder etwas Süsses auf unsere Zungenspitze, so entsteht in uns sofort die

entsprechende Empfindung. Legt man einen warmen oder kalten, glatten oder rauhen Gegenstand auf empfängliche Theile unserer Haut, so nehmen wir ihn als solchen ohne besonders merkliche Activität von unserer Seite wahr.

Und doch ist diese blosse Passivität unsererseits bei der Entstehung der Wahrnehmungen, wie sich nachweisen lässt, nicht vorhanden. In Wahrheit wird keine Wahrnehmung durch die alleinige Einwirkung des Objects, sondern auch stets durch physiologische oder Nervenprocesse, sowie durch psychische Thätigkeiten erzeugt. Nur entgehen uns dieselben für gewöhnlich, weil sie als die Bedingungen der Wahrnehmungen selbst unbewusst verlaufen.

Dazu kommt ein weiterer Grund, der uns die Entstehung der naivrealistischen Anschauung erklärlich macht, nämlich das unwillkürliche Aufgedrungensein der Wahrnehmungen von aussen. Das ist ein Charakteristicum an allen. Die Entstehung der Wahrnehmungen hängt nicht von unserem Willen, nicht von unserer Willkür ab, sondern ob wir wollen oder nicht — sobald unsere Sinnesorgane der Einwirkung der Aussenwelt offen stehen, bilden sich in uns bestimmte Anschauungen, ohne dass wir ihr Entstehen hindern können. Man wende beispielsweise das normale, offene Auge irgend einem Gegenstande, etwa diesem Buche zu und unwillkürlich nehmen wir einen ganz bestimmten Gegenstand wahr, auch wenn wir uns dagegen wehren, auch wenn wir ihn mit Gewalt zu verscheuchen suchen, — es hilft nichts; so lange unser offenes Auge auf dem Buche ruht, so lange bleibt, auch wider unseren Willen, dieser Wahrnehmungsinhalt; er drängt sich uns mit Gewalt von aussen auf. Und so ist es mit allen Sinneswahrnehmungen.

Aus diesem und dem oben erwähnten Umstande nun bildet sich in dem natürlichen, reflexionslosen Bewusstsein die Ansicht, dass wir die Aussendinge in ihrem An-

und Fürsichsein erfassen. Die Frage aber ist, ob diese naive Auffassungsweise auch vor dem Forum der Wissenschaft als berechtigt sich erweist.

Bereits manche Philosophen des hohen Alterthums haben die Unzuverlässigkeit und Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen mit Entschiedenheit betont und sie darum als trübe, unlautere Quellen der Wahrheit betrachtet. So erklärten schon die Eleaten die sinnlichen Vorstellungen für Schein und Täuschung und beriefen sich auf die reine Vernunfterkenntniss, welche allein die Wahrheit zu enthüllen im Stande sei. Ihnen zufolge ist das logische Denken das eigentliche Instrument, durch welches wir das wahre Sein erfassen, und da nach ihnen die Resultate des vernünftigen Denkens mit dem, was uns die Sinneswahrnehmungen bieten, im Widerspruche stehen, so folgerten sie daraus, dass die Sinne nur falsche Zeugen für das wahrhaft Wirkliche seien.

Gleicher Ansicht war in dieser Hinsicht Heraklit. Auch er schreibt den Sinneswahrnehmungen keine Wahrheit zu, sondern nur der Vernunfterkenntniss. Denn die Sinne zeigen uns Vieles in der Welt als fest und dauernd, in Wahrheit aber befinde sich Alles in beständiger Veränderung, in rastlosem Wechsel, in unaufhörlichem Flusse: πάντα ῥεῖ. Diese Fundamentaleigenschaft des wahrhaften Seins, sowie das ihr zu Grunde liegende Reale selbst: das göttliche Feuer werde nur durch das Denken und nicht durch die Sinne erkannt.

Desgleichen lehrten schon die alten Atomiker, wie Demokrit z. B., dass die Sinnesempfindungen uns keinen Aufschluss über die objective Wirklichkeit böten. Sie nahmen an, von den Gegenständen strömeten Bilder aus, welche unmittelbar oder mittelbar unsere Sinnesorgane träfen und dadurch die Empfindungen hervorriefen. Diese Sinnesempfindungen aber, zumal die des Gesichts, geben uns nicht an, wie die Gegenstände an sich (ἐτεῇ) be-

schaffen sind, sondern wie sie uns afficiren, oder für uns sind (νόμῳ). Es ist deshalb den Atomikern zufolge zwischen der täuschenden (σκοτίη) und wahren (γνησίη) Erkenntniss zu unterscheiden. Letztere, die Vernunfterkenntniss (διάνοια) geht auf die zu Grunde liegende (ἐν βύθῳ) Wahrheit, während die Sinneswahrnehmungen uns nur die Erscheinungen (φαινόμενα) liefern. Man vergleiche hiemit Kant's Ding-an-sich oder das wahrhaft objectiv Seiende und dessen Erscheinungen in uns oder die subjectiven Phänomene!

Noch mehr als die Atomiker betonten ferner die alten Sophisten die Subjectivität der Sinneswahrnehmungen, indem ihnen gemäss alle Empfindungen ohne Ausnahme blos subjective Affectionen seien und unsere Anschauungen von den Dingen keineswegs denselben glichen. Ja, sie gingen noch einen Schritt weiter und sprachen auch dem vernünftigen Denken die Möglichkeit ab, das Objective zu erfassen. Daher ihr Grundsatz, dass alle unsere Erkenntniss, sowohl die Sinnes- als auch die Vernunfterkenntniss, durchaus den Charakter der Subjectivität und Relativität an sich trage.

Platon sodann tritt zwar gegen diese extreme, nihilistische Ansicht der Sophisten mit Entschiedenheit auf, indem er die Vernunft wieder in ihre Rechte als Vermittlerin der Wahrheit einzusetzen sucht, aber er gibt ihnen zu, dass die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) uns nicht die wahre Wirklichkeit erschliesse, da ihr Gegenstand ein stets wechselnder sei; sie biete uns höchstens Wahrscheinlichkeit, aber keine Sicherheit der Erkenntniss.

Später beschäftigte sich besonders erst Hobbes wieder kritisch mit den Sinneswahrnehmungen, indem er sie auf ihren Wahrheitsgehalt untersuchte. Er kam zu dem Ergebniss, dass das, was wir Empfindung (sensio) oder Wahrnehmung (conception) nennen, nichts Anderes sei als die durch die Reaction der Sinnesorgane ver-

mittelte Wirkung der äusseren Gegenstände in uns. Diese Einwirkung der Dinge auf uns aber bestünde nur in Bewegungen und hätte mit den in uns hervorgerufenen Qualitäten: roth, blau, wohlriechend u. s. w. nicht die geringste Aehnlichkeit. Letztere, die Sinnesqualitäten oder Wahrnehmungen, seien nur subjective Gebilde und hätten mit den objectiven Eigenschaften der Dinge nichts gemein[1]).

Ebenso lehrte Descartes, dass die sinnlichen Qualitäten, wie roth, gelb, grün, süss, sauer, wohlriechend u. s. w., nur Zustände des Empfindenden seien und mit den äusseren Gegenständen, welche diese Empfindungen bewirken, gerade so wenig Aehnlichkeit haben, wie die Worte, durch welche man seine Gedanken mittheilt, mit diesen[2]). Nur die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, welche uns die Sinneswahrnehmung an den Körpern zeigt, sei in den letzteren selbst enthalten, ja bilde geradezu ihr eigentliches Wesen.

Aehnlich Locke, der bekanntlich zwischen primären und secundären Sinnesqualitäten unterscheidet. Die primären Qualitäten sind nach ihm: Ausdehnung, Gestaltung und Undurchdringlichkeit, und diesen entspricht real etwas Analoges in den Körpern; dagegen sind die secundären Qualitäten, wie blau, roth, süss, angenehm u. s. w. nur subjective Affectionen. Die wirkliche Beschaffenheit des äusseren Gegenstandes, wodurch er in uns diese Empfindungen bewirkt, hat mit den letzteren ebenso wenig Aehnlichkeit, wie die Beschaffenheit der Sonne, durch welche sie das Wachs erweicht, mit der Weichheit.

Noch weiter als Locke und die übrigen genannten idealistischen Pioniere geht Berkeley, den wir wegen

1) Hobbes, On human nature. ch. 2. — Leviathan ch. 1.

2) Descartes, Le Monde ou Traité de la lumière. Ed. Cousin V. p. 216.

seiner Wichtigkeit für die Erkenntnisstheorie genauer ins Auge zu fassen haben. Wir widmen ihm deshalb ein besonderes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Der immaterialistische Idealismus Berkeley's.

§ 1.

Allgemeine Begründung und deren Kritik.

In Berkeley hat der Idealismus eine gewisse typische Form erlangt, so dass heute noch seine Hauptgedanken die Grundlage aller idealistischen Ansichten bilden. Seine Vorgänger in der idealistischen Richtung überfliegend, war Berkeley ein kühner Luftschiffer im Reiche des Gedankens. Beim Lesen seiner Schriften überkommt uns ein eigenthümliches Gefühl: man fürchtet, jeden Augenblick den Boden unter den Füssen zu verlieren und in lauter Vorstellungen auf- und unterzugehen. Denn Alles, was wir um uns wahrnehmen, verflüchtigt sich bei ihm zu Ideen, zu Vorstellungen in unserem Kopfe; — ja selbst dies ist noch zu viel gesagt; denn auch unser Kopf ist ihm zufolge eine blosse Vorstellung. Also Alles nur Vorstellungen in einer Vorstellung! — Doch man tröstet sich alsbald, ähnlich wie nach einem beängstigenden Traume, in dem man über einem Abgrund schwebte, mit dem Gedanken, dass Alles doch nur eine Fiction sei und dass die Wirklichkeit trotz all' dieser Philosophie und ihren subtilen Argumenten nach wie vor zu Recht bestehe. Ob indess dieser Trost auch wissenschaftlich begründet ist, ist eine andere Frage, und darum stellen wir die folgende Untersuchung an.

Nach Berkeley gibt es also keine objectiv-reale äussere Körperwelt. Was man gewöhnlich als solche betrachtet, ist nach ihm nichts anderes als die Totalität der in uns bewirkten Sinneswahrnehmungen, die er gewöhnlich mit

dem Ausdruck »Ideen« bezeichnet. Da nämlich einige von den Sinnesempfindungen in der Regel einander begleiten, so belegt man sie mit Einem Namen und betrachtet sie infolge hievon als Ein Ding. Ist z. B. — sagt Berkeley — beobachtet worden, dass eine gewisse Farbe, Geschmacksempfindung, Geruchsempfindung, Gestalt und Festigkeit vereint auftreten, so werden sie für Ein bestimmtes Ding gehalten, welches durch den Namen »Apfel« bezeichnet wird. Andere Gruppen von Ideen bilden einen Stein, einen Baum, ein Buch und ähnliche sinnliche Dinge, die je nachdem sie gefallen oder missfallen, die Gefühle der Freude, des Hasses, des Kummers u. s. w. hervorrufen. Sonach sind die sinnlich von uns wahrgenommenen Gegenstände lediglich in uns hervorgerufene Vorstellungen oder Ideen. Daraus zieht Berkeley den Schluss, dass die sogenannten Sinnendinge auch nur in unserem Geiste existiren. Denn eine Vorstellung oder Idee kann nicht für sich, sondern nur in einem percipirenden Subjecte, das man gewöhnlich Geist oder Seele nennt, bestehen. Das »Sein« der Sinneswahrnehmungen oder der Sinnendinge besteht nur in ihrem »Percipirtwerden«. »Sage ich: der Tisch, an welchem ich schreibe, existirt, so heisst das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich ausserhalb meiner Studirstube, so könnte ich die Existenz desselben in dem Sinne aussagen, dass ich, wenn ich in meiner Studirstube wäre, denselben percipiren könnte, oder dass irgend ein anderer Geist denselben gegenwärtig percipire. Es war da ein Geruch, heisst: derselbe ward wahrgenommen; ein Ton fand statt, heisst: derselbe ward gehört; eine Farbe oder Gestalt: sie ward durch den Gesichtssinn oder Tastsinn percipirt. Dies ist der einzige verständliche Sinn dieser und aller ähnlichen Ausdrücke. Denn was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgend eine Beziehung auf ihr Percipirtwerden gesagt zu werden pflegt, scheint durchaus unverständlich zu sein. Das Sein (esse) solcher Dinge

ist Percipirtwerden (percipi). Es ist nicht möglich, dass sie irgend eine Existenz ausserhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, durch welche sie percipirt werden[1].« »Licht und Farben, Hitze und Kälte, Ausdehnung und Figuren, mit Einem Worte, die Dinge, welche wir sehen und fühlen, was sind sie anders als verschiedenartige Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Ideen oder Eindrücke auf die Sinne, und ist es möglich, auch nur in Gedanken irgend eine derselben vom Percipirtwerden zu trennen?«

Daraus geht nach Berkeley hervor, dass »der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objecte, mit Einem Worte: alle die Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz ausserhalb des Geistes haben, dass ihr Sein ihr Percipirtwerden oder Erkanntwerden ist, dass sie also, so lange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder in dem Geiste irgend eines anderen geschaffenen Wesens existiren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existiren müssen, da es etwas völlig Undenkbares ist und alle Verkehrtheit der Abstraction in sich schliesst, wenn irgend einem Theile derselben eine von dem Geiste unabhängige Existenz zugeschrieben wird[2].«

Das der Grundgedanke des Bischofs Berkeley. Es gibt also nach ihm keine ausserhalb des Geistes sich befindlichen körperlichen Dinge, sondern was man gemeinhin als solche betrachtet, sind nichts als durch Eindrücke auf unsere Sinne in unserem Geiste entstandene Ideen, weshalb wir die Berkeley'sche Ansicht immaterialistischen Idealismus nennen möchten.

Es erhebt sich nun die Frage: ist diese Theorie probehaltig und berechtigt? Diese Frage glauben wir verneinen

1) A Treatise concerning the Principles of human knowledge. Sect. 3. Vgl. Uebersetz. von Ueberweg. S. 22.

2) A. a. O. Sect. 6.

zu müssen, und zwar erblicken wir den principiellen Irrthum dieser paradoxen Lehre darin, dass Berkeley die Sinneswahrnehmungen mit den »Ideen« oder Vorstellungen ohne weiters confundirt und beide Klassen einander gleichsetzt. Diese Identificirung, welche heute noch bei den Idealisten im Schwunge ist, erscheint uns durchaus unberechtigt. Denn — fragen wir zunächst — was ist eine Vorstellung oder (wie Berkeley sagt) eine Idee? Offenbar doch ein geistiges Bild, das in einem percipirenden Subjecte ist. Das besagt schon der Name »Idee« und auch Berkeley fasst das Wort in diesem Sinne.

Aber nun vergleiche man diese Charakteristik der Idee oder Vorstellung mit der Sinneswahrnehmung oder, genauer ausgedrückt, mit dem Sinneswahrnehmungsobject. Wie stellt sich dieses dar?

Nach dem deutlichen Zeugniss unseres Bewusstseins sind die allgemeinen und constanten Züge eines jeden sinnlichen Wahrnehmungsobjectes: Objectivität, Aeusserlichkeit, Sachlichkeit und relative Unabhängigkeit von unserer subjectiven Denkwillkür. Man prüfe diese Behauptung an den verschiedensten Wahrnehmungsgegenständen und man wird ihre Richtigkeit bestätigt finden. Denn jedes sinnliche Wahrnehmungsobject zeigt sich uns zunächst als Etwas, was unserem Bewusstsein und speciell unserem Vorstellen gegenübersteht und folglich von ihm unterschieden ist. Das lehrt die einfachste psychologische Beobachtung. Darum nennt man das sinnlich Wahrgenommene einen »Gegenstand«, ein »Object«, d. h. das uns Gegenüberstehende. Die genannten Ausdrücke bezeichnen treffend die bezügliche Bewusstseinsthatsache.

Noch mehr! Nicht blos steht das sinnlich Wahrgenommene nach dem Zeugniss der allgemeinen und constanten Erfahrung unserem Bewusstsein und Vorstellen gegenüber, sondern es besitzt auch den Charakter der Aeusserlichkeit. Die Wahrnehmungsobjecte erscheinen

nicht in unserem Bewusstsein, sondern vor und ausserhalb desselben. So steckt z. B. der Tisch, an dem ich schreibe und den ich hier sehe, so wenig in meinem Kopfe als das Messer, mit dem ich diesen Apfel zerschneide, und wer das Gegentheil hehauptete, würde allgemein für irrsinnig gehalten werden. Und doch behauptet man bis auf den heutigen Tag in der Wissenschaft, die Wahrnehmungsobjecte seien Vorstellungen und Zustände unseres Bewusstseins. Zwar habe ich auch eine Vorstellung von diesem Tische und dem Messer, nachdem ich beide wahrgenommen habe, und diese Vorstellungen befinden sich unstreitig in mir, in meinem Bewusstsein. Aber diese Vorstellungen von den genannten Objecten sind keineswegs die betreffenden Wahrnehmungsobjecte selbst, wie Berkeley und die Idealisten meinen. Denn an der Vorstellung von dem Tisch kann man sicher nicht schreiben, so wenig als man mit einem vorgestellten Messer etwas zerschneiden kann. Jedoch an dem wahrgenommenen Tisch ist erfahrungsgemäss das Schreiben möglich und hier in diesem Falle wirklich, sowie mit dem wahrgenommenen Messer das Zerschneiden vorgenommen werden kann. Folglich ist ein bedeutender Unterschied zwischen einem sinnlich wahrgenommenen und einem blos vorgestellten Object, und es erscheint befremdend, dass man diesen wichtigen Unterschied auf Seite der Idealisten so wenig beachtet und gewürdigt hat. Das wahrgenommene Object steht uns als etwas Gegenständliches gegenüber und ist ausserhalb unseres Bewusstseins, das blos vorgestellte Object dagegen bildet einen Inhalt unseres Vorstellens und ist innerhalb unseres Bewusstseins. Jenes kann auf unseren Körper sowie überhaupt auf uns einwirken und wir können vermittelst unseres Körpers auf es zurückwirken, weshalb man es etwas Wirkliches nennt, bei dem blos vorgestellten Object aber ist weder das eine noch das andere der Fall. Jenes können wir mit all un-

serem Denken und Vorstellen nicht ändern; es bleibt, wie es ist, auch wenn wir alle unsere geistigen Kräfte aufbieten, um es zu ändern. Es ist somit von unserem Bewusstsein unabhängig und darum etwas Sachliches. Dieses dagegen, das blos vorgestellte Object, ist durchaus von unserem Vorstellen und Bewusstsein abhängig, so zwar dass, wenn wir es nicht vorstellen, es auch nicht verhanden ist. Hier gilt in der That der Satz: sein esse ist percipi d. h. vorgestellt werden. Diesen Satz hat aber Berkeley fälschlich von den Vorstellungsobjecten auf die Wahrnehmungsobjecte übertragen, indem er die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden nicht beachtete. Und hierin lag sein Hauptfehler, der für seine ganze Theorie verhängnissvoll wurde.

Indessen selbst abgesehen von all dem, so geht Berkeley, auch wenn man seine idealistische Fundamentalvoraussetzung als richtig zugeben würde, dennoch in seiner Schlussfolgerung zu weit, indem er überhaupt die Existenz einer äusseren Körperwelt leugnet. Hiezu hat er, selbst von seinem eigenen Standpunkt aus, so wenig ein wissenschaftliches Recht, als zu seiner Identificirung von äusseren Wahrnehmungsdingen und inneren Vorstellungsobjecten. Denn wenn es, wie der Idealismus sagt, wahr ist, dass wir in unserem Wissen nie über unsere Vorstellungen hinauskommen, nie dieselben überspringen können, so wenig als unseren eigenen Schatten, dann darf man auch nicht behaupten, dass ausserhalb unserer Vorstellungen keine an sich seienden Dinge existiren. Wenn dieses der Idealismus doch thut, verstösst er gegen sein eigenes Princip, demzufolge wir ja von dem, was über unsere Vorstellungswelt hinausliegt, nichts wissen können. Ist das Letztere wahr, dann können wir auch nicht mit Fug und Recht sagen, dass es ausser unserer Vorstellungswelt keine Welt von Dingen an sich gibt, ebensowenig als wir unter dieser Voraussetzung mit Gewissheit behaupten können, dass es eine

solche gibt. Denn räumt Jemand ein, dass er von einer Sache nichts weiss, dann darf er weder ihr Sein noch ihr Nichtsein, noch ihr So- oder Anderssein behaupten, wenn er sich nicht selbst widersprechen will. Sobald also der Idealismus das Dasein einer Aussenwelt negirt, wie Berkeley es in der That thut, hebt er sein eigenes Princip auf und sägt selbst den Ast ab, auf dem er sitzt.

Soviel über den Hauptbeweis des Berkeley'schen Idealismus. Derselbe hat sich uns als verfehlt herausgestellt.

Indem damit das Hauptargument zertrümmert ist, auf welchem diese Erkenntnisstheorie sich aufbaut, ist sie selbst haltlos geworden. Doch da es von Interesse ist, zu sehen, wie Berkeley seine Sache im Einzelnen verficht, so wollen wir auch seine speciellen Argumente etwas näher ins Auge fassen.

§ 2.

Specielle Argumente und deren Prüfung.

Zunächst geht Berkeley auf den Einwand ein, dass, wenn auch die Vorstellungen oder Wahrnehmungsbilder als solche nicht ausserhalb des Geistes existireten, es doch ihnen ähnliche Dinge, deren Copien sie seien, in der Aussenwelt geben könne.

Auf diesen Einwand gibt Berkeley eine zweifache Antwort, wodurch er ihn zu beseitigen sucht. Erstens sagt er: eine Idee oder Vorstellung kann nur einer Idee oder Vorstellung ähnlich sein, ebenso eine Farbe oder Figur nur einer Farbe oder Figur. Deshalb sei es unmöglich, dass unseren Wahrnehmungsbildern in der Aussenwelt etwas Aehnliches entspreche [1]).

Indess diese Erwiderung hält nicht Stich. Denn der Begriff der Aehnlichkeit ist sehr dehnbar. Aehnlich kann man schon dann zwei Dinge nennen, wenn sie nur in einigen Merkmalen mit einander übereinstimmen, während sie in anderen von einander abweichen. So sagt man, der Affe

1) Ebendas. sect. 8.

sei den Menschen ähnlich, obschon beide anderseits sehr von einander verschieden sind. Hätte Berkeley Recht und könnte eine Idee nur wieder einer Idee, eine Vorstellung nur wieder einer Vorstellung ähnlich sein, dann könnte ein Mensch nur einem Menschen, eine Photographie nur einer Photographie und nicht einem wirklichen Menschen, ein Spiegelbild nur wieder einem Spiegelbild und nicht der Person, die sich im Spiegel beschaut, ähnlich sein. Das ist aber thatsächlich nicht der Fall. Folglich ist es möglich, dass eine Idee, eine Vorstellung einem äusseren Objecte ähnlich sein kann. Gleich oder identisch können sie freilich einander nicht sein. Eine Idee kann nur einer Idee, eine Vorstellung nur einer Vorstellung gleich sein. Bei der Aehnlichkeit aber ist es etwas anderes; da genügt es, wenn nur einige Züge in beiden Gegenständen mit einander übereinstimmen. Damit fällt das Berkeley'sche Gegenargument zusammen.

Doch unser Philosoph hat gleich ein anderes Argument in Bereitschaft, indem er sagt: »Ich frage, ob die vorausgesetzten Originale oder äusseren Dinge, deren Abbilder oder Darstellungen unsere Ideen (Sinnesvorstellungen) sein sollen, selbst percipirbar seien oder nicht. Sind sie es, dann sind sie Ideen, und wir haben erreicht, was wir wollten; sagt ihr dagegen, sie seien es nicht, so gebe ich jedem Beliebigen die Entscheidung anheim, ob es einen Sinn habe, zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem u. s. w.«

Dieser Einwand gegen die Annahme von äusseren Dingen als den Originalen unserer Sinnesvorstellungen ist schon spinöser als die bisherigen Gegenbemerkungen und erfordert eine genaue Distinction, wenn er beseitigt werden soll. Machen wir uns zu diesem Zwecke denselben ganz klar.

Berkeley fragt also: ob die angenommenen äusseren

Dinge, welche die Originale unserer Ideen oder Sinnesvorstellungen sein sollen, selbst percipirbar seien oder nicht. Sind die äusseren Dinge percipirbar, — sagt er — dann sind sie eben Ideen und keine äusseren Dinge, denn nur Ideen können percipirt werden. Sind die äusseren Dinge aber nicht percipirbar, dann können wir auch nicht sagen, dass sie die ähnlichen Originale unserer inneren Ideen oder Sinnesvorstellungen sind.

Behufs Prüfung dieses Arguments müssen wir vor allem unser Augenmerk auf den Satz richten: »Nur Ideen sind percipirbar.« Zwar steht dieser Satz nicht ausdrücklich und formell an der in Rede stehenden Stelle des Berkeley'schen Werkes. Aber erstens ist er offenbar die ganze Basis des betreffenden Arguments, so zwar, dass, wenn man ihn nicht annimmt, der ganze Beweis in nichts zerfällt. Und zweitens sagt Berkeley an anderen Orten seiner Schrift wiederholt, dass gerade das specifisch Eigenthümliche der Ideen das Percipirtwerden sei, ihr esse im percipi bestehe, während das Charakteristische des Geistes das Percipiren sei, und dass es ausser den Ideen und Geistern Nichts gebe. Daraus geht hervor, dass nach Berkeley nur Ideen percipirbar sind. Es fragt sich aber nun, ob diese Behauptung berechtigt ist.

Um Dies zu entscheiden, ist nothwendig, die Bedeutung der Ausdrücke »Ideen« und »percipirbar« genau zu fixiren. Berkeley versteht unter »Ideen« Vorstellungsbilder in unserem Geiste, und unter »percipirbar« jene Eigenthümlichkeit eines Objectes vermittelst der äusseren Sinne wahrgenommen werden zu können. Dieses vorausgeschickt, fragen wir nun: ist es möglich, in unserem Geiste sich befindliche Vorstellungsbilder (Ideen) zu percipiren, d. h. mit den äusseren Sinnen wahrzunehmen? Man braucht nur diese Frage zu stellen, um ihrer Verneinung gewiss zu sein. Wer hat denn je mit seinen Sinnen Ideen wahrgenommen? — Hier zeigt sich wieder so recht das

Verfehlte der Berkeley'schen Auffassung der »Ideen«. Mit diesem Worte bezeichnet er die sinnlich wahrgenommenen Farben, Geräusche, Töne, Geschmacks- und Tastqualitäten, ferner deren Complexe, wie beispielsweise Baum, Tisch, Haus u. s. w. und endlich auch die reproducirten Vorstellungen von denselben, und behauptet sowohl von jenen als von diesen, dass sie nur in unserem Geiste existireten; und doch sollen sie nach ihm mit den Sinnen percipirbar sein?! Hier kommt die Theorie in's Gedränge. Denn beide Behauptungen können nicht friedlich zusammen bestehen. Sind die Berkeley'schen Ideen oder die äusseren Wahrnehmungsobjecte wirklich das, für was er sie ausgibt: nämlich nur in unserem Geiste existirende Vorstellungen, dann können sie offenbar nicht mit den Sinnen percipirt werden; werden sie aber dennoch — wie es eine allgemein zugestandene Thatsache ist — vermittelst der äusseren Sinne percipirt, dann können sie keine blossen Vorstellungen in unserem Geiste sein. Somit ergibt sich das gerade Gegentheil von dem, was Berkeley gefolgert hatte.

Ein weiterer Beweis Berkeley's gegen die angenommene Existenz von Körpern ausserhalb des Geistes ist folgender. Er sagt: in derselben Weise, wie neuere Philosophen (Descartes, Locke) beweisen, dass gewisse sinnliche Eigenschaften, nämlich die sogen. »secundären Qualitäten« wie Farben-, Töne-, Geruchs-, Geschmacksempfindungen keine Existenz in der Materie oder ausserhalb des Geistes haben, könne das Gleiche auch von allen anderen sinnlichen Eigenschaften, d. h. von den sogen. »primären Qualitäten« wie Ausdehnung, Figur, Widerstandsfähigkeit oder Solidität bewiesen werden. »So wird z. B. gesagt, dass Hitze und Kälte nur psychische Affectionen seien und durchaus nicht Abdrücke von wirklichen in den körperlichen Substanzen, durch welche sie angeregt werden, existirenden Wesen; denn der nämliche Körper, welcher einer Hand als warm erscheine, erscheine einer anderen

als kalt. Warum sollen wir nun nicht ebensowohl schliessen, dass Figur und Ausdehnung nicht Abdrücke oder Aehnlichkeiten von in der Materie existirenden Eigenschaften seien, da sie dem nämlichen Auge von verschiedenen Punkten aus oder von dem nämlichen Punkte aus Augen von verschiedener Struktur verschieden erscheinen und daher nicht Bilder von etwas ausserhalb des Geistes umwandelbar Bestimmtem sein können? Ferner wird bewiesen, dass Süssigkeit nicht wirklich in dem wohlschmeckenden Dinge sei, weil ohne Veränderung dieses Dinges die Süssigkeit sich in Bitterkeit umwandelt, z. B. beim Fieber oder einer anderweitigen Alteration des Gaumens. Ist es nicht ebenso vernunftgemäss zu sagen, dass Bewegung nicht ausserhalb des Geistes stattfinde, da, wenn die Aufeinanderfolge von Vorstellungen in dem Geiste rascher wird, die Bewegungen anerkanntermaassen, ohne dass irgend eine Veränderung in irgend einem realen Object stattgefunden hat, langsamer zu sein scheinen wird[1])?«

Diese Argumentation Berkeley's ist beachtenswerth. Sie stützt sich auf die Lehre Descartes' und Locke's, wonach die »secundären Qualitäten« subjectiver Natur seien, erweitert aber dieselbe, indem sie auch die »primären Qualitäten« als subjective Affectionen fasst.

Diese Erweiterung Berkeley's ist vom idealistischen Standpunkt aus unseres Erachtens berechtigt. Ja, wenn es wahr ist, dass die wahrgenommenen Farben, Töne, Geruchs- und Geschmacksqualitäten lediglich psychische Affectionen und nur subjectiver Natur sind, dann ist nicht abzusehen, warum das nicht auch die sogen. primären Qualitäten, wie Ausdehnung, Figur, Solidität sein sollen; denn die letzteren Qualitäten sind so gut Wahrnehmungsinhalte wie die ersteren und beide werden in der Regel zusammen wahrgenommen. Derselbe Körper, der uns als

1) A. a. O. sect. 14.

farbig erscheint, zeigt sich uns zugleich als ausgedehnt, gestaltet und fest, so zwar, dass wir uns eine Farbe nicht einmal sinnlich vorstellen können, ohne irgend welche Ausdehnung und ebensowenig eine Ausdehnung ohne jegliche Farbe. Wir nehmen auch thatsächlich nie das eine ohne das andere wahr. Es ist daher eine ungerechtfertigte Willkür, die eine Qualitätenklasse für subjectiv und die andere für objectiv zu erklären. Das mögen auch die gegenwärtigen Naturforscher bedenken, die noch auf dem alten Descartes-Locke'schen Standpunkte stehen. Wenn also die sinnlich wahrgenommenen Farben, Töne u. s. w. nichts sind als psychische subjective Affectionen und als solche, wie Berkeley sagt, nur in unserem Geiste existiren, dann ist dasselbe mit der Ausdehnung, Figur und Solidität der Fall. Hier war demnach Berkeley consequenter als seine Vorgänger.

Allein die gemachte Voraussetzung ist eben irrig. Weder Descartes noch Locke noch Berkeley noch sonst Jemand hat zweifellos bewiesen, dass die sogen. secundären Qualitäten lediglich subjective Affectionen der Seele sind und darum nur in unserem Bewusstsein sich befinden. Alles, was man als Beleg hiefür beibringt, beweist nichts weiter als, dass unsere Wahrnehmung dieser Qualitäten nicht blos objectiv, sondern auch subjectiv, d. h. durch unsere psychophysische Organisation bedingt ist, so dass, wo diese Bedingungen verschieden sind, auch die Objecte unserer Wahrnehmungen uns verschieden erscheinen. Daraus folgt aber noch nicht, dass diese Wahrnehmungsobjecte blos subjective Seelen- oder Bewusstseinszustände sind. Wären sie dies wirklich, dann müsste offenbar unsere Seele oder unser Bewusstsein diese Objecte als Qualitäten an sich tragen, d. h. wenn wir die Farben Roth, Grün, Blau oder den Ton a oder den Geschmack Süss wahrnehmen, so müsste unsere Seele oder Bewusstsein selbst roth, grün, blau, tönend und süss

sein! Das ist eine nothwendige, nicht zu umgehende Folgerung aus dieser Theorie — eine Folgerung, welche deren Haltlosigkeit offen an den Tag legt. Denn wer wollte im Ernste behaupten, seine Seele (Bewusstsein) sei bei der Wahrnehmung einer rothen oder grünen Farbe selbst roth, beziehungsweise grün, oder beim Hören eines Geräusches selbst geräuschvoll oder beim Schmecken einer süssen Speise selbst süss! Und doch müssten dies alle diejenigen Idealisten behaupten, welche die wahrgenommenen Farben, Töne u. s. w. für blosse Affectionen oder Modificationen der Seele oder des Bewusstseins ausgeben — wenn sie eben consequent wären. Da sie aber vor einer solchen Consequenz zurückschrecken, so liefern sie selbst damit den Beweis, dass ihre Theorie falsch ist.

Das Gesagte gilt offenbar in gleicher Weise auch von den sogen. primären Qualitäten. Ist nämlich die wahrgenommene Ausdehnung, Gestalt und Härte eines Objectes, wie Berkeley sagt, nichts als eine subjective Affection des Bewusstseins, dann ist natürlich das Bewusstsein selbst ausgedehnt, gestaltet und hart! Und um das Maass voll zu machen, braucht man nur noch zu fragen: wie viel Meter lang und breit wohl das Bewusstsein ist, welche Figur und welcher Härtegrad ihm zukommt? Nach dieser idealistischen Theorie müsste die Antwort lauten: das Bewusstsein ist jedesmal so lang und so breit als die wahrgenommene Ausdehnung, welche ja seine Modification bildet; ferner das Bewusstsein hat dieselbe Figur und Härte wie das percipirte Object; denn Figur und Härte sind ja dieser Theorie zufolge seine eigenen Affectionen. Wenn wir also einen drei Meter langen Gegenstand sehen, dann ist demnach unser Bewusstsein in diesem Fall drei Meter ausgedehnt, und wenn wir ein Dreieck wahrnehmen, dann ist unser Bewusstsein dreieckig. Ja, so müsste es unbedingt sein, vorausgesetzt, dass der Idealismus Recht hat. Da aber kein Vernünftiger Jenes zugeben wird, so

erweist sich die betreffende Theorie als hinfällig und nichtig.

Ferner beruft sich Berkeley auf die Relativität unserer Grössebegriffe und unserer Abmessung der Bewegung und folgert daraus, dass überhaupt keine Grösse oder Ausdehnung sowie keine Bewegung und somit auch keine Körper objectiv existiren. Er sagt in dieser Beziehung: »Anerkanntermaassen sind Grösse und Kleinheit, Raschheit und Langsamkeit nur in unserem Geiste, da sie völlig relativ sind und sich ändern, wie die Gestalt oder Lage der Sinnesorgane sich ändert. Die Ausdehnung demgemäss, welche ausserhalb des Geistes existirt, ist weder gross noch klein, die Bewegung weder rasch noch langsam, d. h. die Ausdehnung und diese Bewegung sind überhaupt nichts. Aber, sagt ihr, es sind Ausdehnung im Allgemeinen und Bewegung im Allgemeinen. So zeigt sich, wie sehr die Annahme, dass es ausgedehnte, bewegbare Substanzen ausserhalb des Geistes gebe, von jener seltsamen Lehre der abstracten Ideen abhängt. Und bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin, zu bemerken, wie sehr die vage und unbestimmte Vorstellung einer Materie oder körperlichen Substanz, wozu die neueren Philosophen durch ihre eigenen Voraussetzungen gedrängt werden, jenem antiquirten und so viel verlachten Begriff einer materia prima gleicht, der bei Aristoteles und seinen Anhängern gefunden wird. Ohne Ausdehnung kann Solidität nicht gedacht werden. Ist demnach gezeigt worden, dass Ausdehnung nicht in einer nicht denkenden Substanz existirt, so muss das Gleiche von der Solidität wahr sein [1].«

Darauf ist zu erwidern, dass es wohl wahr ist, dass unsere Auffassung von Grösse und Kleinheit, von Raschheit und Langsamkeit relativ und insofern subjectiv ist,

1) A. a. O. sect. 11.

da sie aus unserer Vergleichung der Erscheinungen mit einander hervorgeht. Allein daraus folgt noch nicht, dass objectiv gar keine Grösse oder Bewegung existirt. Damit ist auch keineswegs behauptet, dass die objective Grösse oder Ausdehnung und Bewegung eine »Ausdehnung im Allgemeinen« und eine »Bewegung im Allgemeinen« sei. Solche Abstractionen gibt es in der Wirklichkeit nicht. Sondern jede objective Grösse und Bewegung ist eine ganz bestimmte Grösse und Bewegung. So läuft z. B. ein Planet um seinen Centralkörper in einer bestimmten Bahn, welche durch eine bestimmte Bewegung durchmessen wird. Ob aber diese Bewegung geschwind oder langsam zu nennen sei, hängt von der Vergleichung ab, die wir vollziehen. Die Bewegung des Mars z. B. ist langsam im Vergleich mit der Erdbewegung, rasch im Vergleich mit der Bewegung des Uranus; an sich, unverglichen mit anderen Bewegungen, ist sie keines von beiden. Aber es wäre doch ungerechtfertigt, zu sagen, sie sei demnach an sich weder eine schnelle, noch langsame Bewegung, also gar nichts. Die Aufhebung einander entgegengesetzter Prädicate, welche ohne Vergleichung keinen Sinn haben, hebt nicht die Sache selbst auf. Uebrigens ist auch die Vergleichung nicht immer etwas rein Subjectives, sondern in vielen und den wissenschaftlich werthvollsten Fällen durch objective Beziehungen veranlasst[1]).

Ein weiteres wohl zu beachtendes Argument Berkeley's gegen die Existenz äusserer körperlicher Dinge ist endlich folgendes.

»Wäre es auch möglich, dass feste, gestaltete, bewegliche Substanzen, die den Ideen, welche wir von Körpern haben, entsprächen, ausserhalb des Geistes existirten, wie sollte es uns möglich sein, dies zu wissen? Entweder

1) Ueberweg, Ausgabe von Berkeley's Principien der menschl. Erkenntniss. S. 116.

müssten wir es durch die Sinne oder durch ein Denken erkennen. Durch unsere Sinne aber haben wir nur die Kenntniss unserer Sinnesempfindungen, Ideen oder jener Dinge, die, man benenne sie wie man wolle, unmittelbar sinnlich wahrgenommen werden; aber die Sinne lehren uns nicht, dass Dinge ausserhalb des Geistes oder unpercipirt existiren, die denjenigen gleichen, welche percipirt werden. Dies erkennen die Materialisten[1]) selbst an. Es bleibt also nur übrig, dass wir, wenn wir überhaupt irgend ein Wissen von äusseren Objecten besitzen, dieses durch ein Denken erlangt haben, indem wir die Existenz derselben aus dem, was unmittelbar sinnlich percipirt ist, erschliessen. Welcher Schluss aber kann uns bestimmen, auf Grund dessen, was wir percipiren, die Existenz von Körpern ausserhalb des Geistes anzunehmen, da doch gerade die Vertreter der Lehre von der Materie selbst nicht behaupten, dass irgend eine nothwendige Verbindung zwischen denselben und unseren Ideen bestehe? Es wird ja allseitig zugegeben (und was in Träumen, im Wahnsinn und ähnlichen Zuständen geschieht, setzt es ausser Zweifel), dass es möglich sei, dass wir mit allen den Ideen (Sinnesempfindungen), die wir jetzt haben, ausgestattet seien, wenngleich keine Körper ausser uns existirten, die ihnen glichen. Also leuchtet ein, dass die Annahme der Existenz äusserer Körper zur Erklärung unserer Ideenbildung nicht erforderlich ist, da zugegeben wird, dass Ideen in der nämlichen Ordnung, in welcher wir sie gegenwärtig vorfinden, ohne Mitwirkung derselben zuweilen wirklich hervorgebracht werden, und möglicherweise immer hervorgebracht werden können[2]).«

Berkeley behauptet demnach in diesem Argument, eine Kenntniss von äusseren Dingen könnten wir weder

1) Das heisst im Sinne Berkeley's diejenigen, welche die objective Existenz materieller Dinge annehmen.

2) A. a. O. sect. 18.

durch die Sinne noch durch das Denken haben. Durch die Sinne nicht, weil wir durch dieselben »nur die Kenntniss unserer Sinnesempfindungen, Ideen oder jener Dinge haben, die, man benenne sie, wie man wolle, unmittelbar sinnlich wahrgenommen werden; aber die Sinne lehren uns nicht, dass Dinge ausserhalb des Geistes oder unpercipirt existiren, welche denjenigen gleichen, die percipirt werden.« Letzteres ist so, wie es da steht, richtig, ersteres aber nicht. Denn wenn, wie Berkeley sagt, das Wahrgenommene nichts Anderes ist als Sinnesempfindungen oder Ideen und wenn dieselben diesem Philosophen zufolge nur in unserem Geiste sich befinden, dann können wir nicht durch die Sinne Kenntniss von denselben haben. Denn unsere Augen, Ohren, Haut, Muskeln sind erfahrungsgemäss nicht im Stande, uns über innere geistige Zustände zu referiren. Ja, auf dem Berkeley'schen Standpunkt können wir überhaupt nichts von unseren Sinnen und unserm Körper wissen, da wir ja nach seiner Ansicht nichts erkennen, was ausserhalb unseres Geistes existirt, folglich auch keine äusseren Sinne. Indem aber Berkeley dennoch stets von denselben redet und ausdrücklich sagt, dass wir durch sie Kenntniss von unseren Sinnesempfindungen hätten, so ist das für ihn eine Inconsequenz und ein Rest des sich ihm trotz seiner Theorie unwiderstehlich aufdrängenden Realismus.

Doch abgesehen davon, so ist die ganze Voraussetzung Berkeley's falsch. Die vermittelst der Sinne wahrgenommenen Objecte sind nicht, wie bereits gezeigt wurde, Empfindungen oder Ideen in unserem Geiste, sondern nach dem allgemeinen und constanten Zeugniss des Bewusstseins objective, äussere Phänomene. Diesen Charakter der Objectivität und Aeusserlichkeit tragen sie alle ohne unser Zuthun an sich. Weder unsere Sinne noch unser Denken gibt ihnen erst denselben; sondern wir nehmen sie unmittelbar als objective und äussere Erscheinungen

wahr. Ja, wäre das nicht der Fall, so wüsste man überhaupt nicht, wie die Menschen allgemein zu den Begriffen der Objectivität und Aeusserlichkeit hätten kommen können. Den thatsächlichen allgemeinen Besitz dieser Begriffe möge uns doch der Idealismus von seinem Standpunkte aus erklären. Denn wer da meint, dass die Wahrnehmungsobjecte nur Empfindungen und Vorstellungen in unserem Bewusstsein seien, für den ist es äusserst schwer, wenn nicht unmöglich, die Existenz äusserer Dinge nachzuweisen und den Ursprung der allgemeinmenschlichen Ueberzeugung hievon offen zu legen. Er hat sich selbst durch jene Annahme den Weg hiezu versperrt. Da hilft auch kein Denken und kein Causalschluss, um aus dem Banne der Subjectivität herauszukommen. Das hat Berkeley richtig erkannt und deshalb die Hypothese, dass wir durch einen Schluss zu der Annahme einer Aussenwelt gelangen, — eine Hypothese, die in der neueren Zeit Schopenhauer und Helmholtz wieder aufstellten — von seinem Standpunkte aus mit Recht verworfen, wenn auch seine besondere Begründung für deren Ablehnung nicht zutrifft. Ist wirklich ein Causalschluss die Quelle für die Annahme äusserer Dinge, so muss man einen solchen Schluss auch den Thieren und kleinen Kindern zuschreiben. Denn auch diese betrachten schon die Wahrnehmungsobjecte als äusserlich existirend. Der Jagdhund z. B., welcher einen laufenden Hasen sieht, nimmt denselben nicht als eine Vorstellung in seinem Kopfe wahr — denn sonst würde er ihm nicht so und so weit nachlaufen, da er ihn ja dann in seiner nächsten Nähe besässe — sondern als ein äusseres reales Ding. Dazu soll er also nach dieser Theorie durch einen unbewussten Causalschluss gekommen sein. Aber jeder wahre Schluss besteht, wenn man ihn analysirt, aus einem Obersatz, welcher einen allgemeinen Gedanken enthält, dem dann im Untersatz ein Specialfall subsumirt wird, woraus endlich die Conclusion folgt. Und diese drei-

fache logische Operation soll unbewusst in der Seele des Thieres und Menschen vor sich gehen! — Wenn das der Fall ist, dann muss den Thieren und Menschen auch ein allgemeines Princip angeboren sein, welches den Obersatz des betreffenden Causalschlusses zu bilden hat. Denn aus der äusseren Erfahrung kann dieses Princip nicht geschöpft sein, da ja der darauf sich stützende Causalschluss die äussere Erfahrung erst ermöglichen soll. Auch diese für die bezügliche Theorie nothwendige Voraussetzung eines angeborenen allgemeinen Grundsatzes empfiehlt dieselbe durchaus nicht. Denn die psychologische Erfahrung lehrt nicht, dass uns unbewusste, allgemeine Sätze angeboren seien, sondern unser Denken geht erfahrungsgemäss vom Einzelnen, Concreten aus und steigt erst allmälig zu allgemeinen, abstracten Sätzen auf. Die Hypothese vom unbewussten Causalschluss steht demnach auf thönernen Füssen. Sie ist ein verfehlter Nothbehelf für eine falsche Voraussetzung.

Und wenn endlich Berkeley auf die Träume und die Erscheinungen im Wahnsinn hindeutet, um daraus zu beweisen, dass »wir mit allen den Ideen, die wir jetzt haben, ausgestattet sein könnten, wenngleich keine Körper ausser uns existirten«, so bedenkt er nicht, dass die Traum- und Wahnvorstellungen nichts anderes als früher empfundene und dann reproducirte und mannigfach combinirte Sinneswahrnehmungen sind, und dass jene nicht entstehen würden, wenn diese nicht zuvor vorhanden gewesen wären. Die Traum- und Wahnvorstellungen beweisen somit keineswegs, dass wir auch ohne die Existenz äusserer Dinge Sinneswahrnehmungen haben könnten.

Ueberhaupt, wäre die Argumentation Berkeley's richtig, dann dürfte er auch nicht die Existenz ausser ihm seiender Geister behaupten, wie er es aber wirklich thut; sondern er könnte, wenn er sein philosophisches Princip consequent durchführen wollte, nur behaupten,

dass mit Gewissheit blos er, der Bischof von Cloyne, allein existire. Denn derselbe Hauptgrund, den er gegen die Annahme von Aussendingen geltend macht, lässt sich auch gegen die Annahme von anderen Geistern erheben. Wissen wir ja auch von anderen Geistern ausser uns nichts als nur durch unsere »Ideen«, geradeso wie von den Aussendingen. Folglich ist auch das Sein anderer Geister für uns nur ein ideelles oder mentales Sein, ebenso wie dasjenige materieller Objecte. Ist es nun nach Berkeley bei letzteren nicht erlaubt, von ihrem ideellen, mentalen Sein in uns auf ein reales, objectives Sein ausser uns zu schliessen, so ist dieser Schluss auch hinsichtlich der Geister nicht gestattet. Denn auch diese können so wenig als die materiellen Dinge als Ideen ausser uns selbständig existiren. Hier richtet sich Berkeley's Theorie selbst, indem er mit seinem eigenen Princip in Widerspruch geräth.

Fassen wir also nun das Gesagte kurz zusammen, so lautet das Ergebniss unserer Untersuchung: Berkeley hat erstens seinen immaterialistischen Idealismus nicht bewiesen und zweitens denselben nicht consequent in seiner Doctrin durchgeführt, da er vor den ungeheuerlichen Folgerungen zurückschreckte, welche derselbe mit sich bringt.

Drittes Kapitel.

Der kritische Idealismus Kant's.

§ 1.

Das Problem der Vernunftkritik.

Der Vater des Kriticismus ist zugleich der Vater der neueren Erkenntnisstheorie. Wurden auch schon im Alterthum, sowie später durch Locke, Hume, Berkeley erkenntnisstheoretische Anläufe gemacht, so war es doch erst Kant, der die Erkenntnisslehre systematisch ausbildete, ja

sie zum Centrum der philosophischen Forschung machte. Während früher die Metaphysik als die Hauptdisciplin der Philosophie galt, besitzt seit Kant die Erkenntnisskritik diese Dignität. Man kann daher sagen: an die Stelle der Metaphysik der Wesenheiten setzte er eine Metaphysik des Erkennens.

Kant fand nämlich in der bisherigen Philosophie zwei Richtungen vor: den Dogmatismus auf der einen und den Skepticismus auf der anderen Seite. Der philosophische Dogmatismus geht von der Voraussetzung aus, dass wir die Dinge erkennen, wie sie sind und dass daher die Dinge so existiren, wie wir sie anschauen und denken. Der Skeptiker bestreitet dieses und leugnet die Möglichkeit einer wahren Erkenntniss. Infolge dessen, sagt Kant, herrsche in der Philosophie eine völlige Anarchie und sei dieselbe zum Gegenstand der Verachtung und der Gleichgültigkeit geworden. Solle die Philosophie nicht allen Credit in der Wissenschaft verlieren, so müssten für sie neue Grundlagen gelegt werden. Dies könne aber nur durch eine genaue Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens geschehen. Und darauf ziele seine »Kritik der reinen Vernunft« ab. Die Hauptfrage, welche sich dieselbe vorsetzt, sei: »Was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen[1])?« Unter der »reinen Vernunft« versteht nämlich Kant das »von aller Erfahrung unabhängige« Erkenntnissvermögen, und die Kritik der reinen Vernunft ist die Untersuchung, ob und inwieweit es uns möglich sei, unabhängig von aller Erfahrung Erkenntniss zu haben, oder kurz gesagt: ob eine »Metaphysik überhaupt« möglich sei[2]).

Kant's Absicht ging also nicht darauf hinaus, die Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt zu prüfen, er will nicht eine Theorie der Wissenschaft im Ganzen liefern,

1) Kritik d. rein. Vern. (Ausgabe Rosenkranz) Vorr. S. 11.

2) A. a. O. Vorrede S. 8.

sondern er will nur untersuchen, ob und unter welchen Bedingungen es eine nicht aus der Erfahrung stammende, d. h. apriorische Erkenntniss gebe; und zwar stellt er diese Untersuchung an sowohl mit Rücksicht auf die alte Metaphysik, deren Existenzberechtigung er dadurch prüft, als auch mit Rücksicht auf den Skepticismus, welcher die Gewissheit und Sicherheit jeder Erkenntniss in Frage stellt. Denn wenn man nachweisen kann, dass es eine von der Empirie unabhängige, rein in der Natur unserer Vernunft wurzelnde, apriorische Erkenntniss gibt, dann ist auch nachgewiesen, dass eine allgemeine und nothwendige Erkenntniss möglich ist, und damit ist dem Skepticismus ein Damm entgegengesetzt.

Jede Erkenntniss nun vollzieht sich in Urtheilen. Ueber Etwas richtig urtheilen ist so viel als Etwas richtig erkennen. Jedes Urtheil bezieht sich nämlich auf ein Object, von dem es Etwas bejaht oder verneint, und ohne eine solche Beziehung ist kein Urtheil vorhanden. Darum ist nicht jede begriffliche Vereinigung von Vorstellungen schon ein Urtheil. Ja es brauchen nicht einmal zwei Vorstellungen vorhanden zu sein, um ein Urtheil zu constituiren; es genügt auch eine einzige Vorstellung. Aber immer ist zu einem Urtheil die Beziehung auf ein Object nothwendig. Darum ist nicht jeder Satz als solcher schon ein Urtheil, wenn auch jedes Urtheil in einem Satze ausgedrückt wird. Das Wesentliche bei einem Urtheil ist also die objective Beziehung [1]).

Dasselbe ist nun auch der Fall beim Erkennen, und dadurch unterscheidet sich das Erkennen vom blossen Denken. Denn nicht jedes Denken ist Erkennen. Auch beim Erkennen findet wie beim Urtheilen die Beziehung auf ein Object statt. Eine Sache richtig beurtheilen und eine Sache richtig erkennen, ist identisch. Man kann

1) Näheres in meiner Schrift »Ueber das Gesetz der Entwickelung auf psychisch-ethischem Gebiete.« 1875. S. 94. Kirchheim, Mainz.

daher sagen: jedes Urtheilen ist ein Erkennen und umgekehrt. Wenn man also untersuchen will, ob und wie apriorische Erkenntniss möglich ist, dann muss man untersuchen, ob und wie apriorische Urtheile möglich sind.

Jedoch nicht jedes Urtheil bietet uns eine neue Erkenntniss. Wenn in einem Urtheil der Prädicatsbegriff bereits im Subjectsbegriff enthalten ist, so habe ich durch Fällung desselben nichts Neues gewonnen, sondern nur den Subjectsbegriff auseinandergelegt. Wenn ich z. B. sage: das Dreieck hat drei Seiten und drei Winkel, so habe ich im Prädicat einfach das im Einzelnen herausgesetzt, was ich im Subject bereits zusammengedacht habe. Darum nennt man diese Klasse von Urtheilen analytische Urtheile. Durch das analytische Urtheil lösen wir nur den Inhalt eines schon gegebenen Subjectsbegriffes in seine Bestandtheile auf. Auf solche Weise erläutern und verdeutlichen wir wohl unser Wissen, aber wir erweitern es nicht. Durch das analytische Urtheil gewinnen wir keine neue Erkenntniss. Soll daher unser Wissen bereichert werden, dann müssen wir synthetisch urtheilen. Durch das synthetische Urtheil kommt im Prädicat ein neuer Begriff zum Subject hinzu. Darum formulirte Kant die Hauptfrage seiner Erkenntnisskritik näher dahin: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Freilich hat man gegen die Kantische Annahme von synthetischen Urtheilen überhaupt, abgesehen von der Apriorität, Einwurf erhoben. Man hat gesagt, die Unterscheidung von synthetischen und analytischen Urtheilen sei eine fliessende und subjective. Sie beruhe auf dem jeweiligen Erkenntnisszustand des Urtheilenden. Was für den einen ein synthetisches Urtheil sei, sei für einen andern ein analytisches. So sei s. B. nach Kant der Satz »alle Körper sind ausgedehnt« ein analytisches, dagegen der andere Satz »alle Körper sind schwer« ein synthe-

tisches Urtheil; allein dieser Unterschied sei nicht allgemein gültig, sondern nur für denjenigen, welcher nicht schon die Schwere als eine Eigenschaft in dem Begriff des Körpers mitgedacht habe. Für den Physiker sei der Satz »alle Körper sind schwer« ein analytisches Urtheil, während es für Jenen, der noch nicht diese Kenntniss besitze, ein synthetisches Urtheil sei. Schleiermacher meint daher, dass sich infolge der Erweiterung unserer Erkenntnisse schliesslich alle unsere Urtheile in analytische verwandeln müssen[1]).

Dieser Einwand hat eine gewisse Berechtigung. Er ist nämlich dann begründet, wenn man auf die Entstehung der Urtheile in uns Rücksicht nimmt. Ursprünglich sind alle Erfahrungsurtheile für uns synthetisch, während sie nach gewonnener Erkenntniss analytisch werden. Allein — man sagt — dies trifft die Kantische Unterscheidung nicht. Denn dieselbe bezieht sich nicht auf die subjective Entstehung der Urtheile, sondern auf den Grund ihrer Bildung.

Dieser Grund der Vorstellungsverknüpfung in einem Urtheil kann nämlich ein zweifacher sein: ein Begriff oder eine Anschauung. Urtheile nun, in denen die Vorstellungsverknüpfung auf Grund eines Begriffes erfolgt, oder mit andern Worten: Urtheile, in deren Subjectsbegriff das Prädicat nothwendig mitzudenken ist, sind analytische; Urtheile dagegen, in denen der Grund der Vorstellungsverknüpfung eine Anschauung ist, sind synthetische Urtheile. Dies gehe aus der Erklärung Kant's hervor, wonach das Princip der synthetischen Urtheile überhaupt darauf beruhe, »dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung[2]).« Kant nennt also deshalb den Satz »alle Körper sind ausgedehnt« ein

1) Schleiermacher, Dialektik. S. 264. 563.
2) W. W. S. 470.

analytisches Urtheil, weil die Ausdehnung nothwendig zum Begriffe des Körpers überhaupt gehört, indem wir uns unmöglich einen Körper ohne Ausdehnung vorstellen können. Mag der Körper ein blos gedachter, geometrischer oder ein physischer sein, in jedem Falle kommt ihm das Prädicat der Ausdehnung zu. Es gehört also nothwendig zu seinem Begriff. Und es bedarf darum nur einer Analyse des Begriffes oder der Vorstellung »Körper«, um dadurch das Prädicat »Ausdehnung« zu erhalten.

Anders verhält es sich aber mit dem Prädicat »Schwere«. Dieses liegt nicht nothwendig in dem Begriffe »Körper«. Denn es lässt sich recht wohl ein Körper vorstellen oder denken, dem diese Eigenschaft nicht zukommt. So geht beispielsweise allen geometrischen Körpern die Schwere ab. Und selbst den physischen Körpern kommt sie nur in Beziehung auf andere physische Körper zu. Um dies zu erkennen, genügt also nicht die einfache Analyse des Begriffes »Körper«, sondern dazu gehört ursprünglich Erfahrung oder Anschauung. Darum ist nach Kant der Satz »alle Körper sind schwer« ein synthetisches Urtheil.

Synthetische Urtheile — sagt man — sind demnach Anschauungsurtheile, während analytische Urtheile reine Begriffsurtheile darstellen[1]).

1) Diese Auffassung und Erläuterung des Kant'schen Gedankens mag innerhalb gewisser Grenzen zutreffend sein, ob sie aber für alle Fälle passt, ist sehr fraglich. So ist nach Kant der Satz: »alle Veränderung muss eine Ursache haben,« ein synthetisches Urtheil a priori, aber ist dies auch ein »Anschauungs«-Urtheil? — Wilhelm Münz sucht neuerdings die Aufstellung Kant's hinsichtlich der analytischen und synthetischen Urtheile also zu rechtfertigen: »Analytisch urtheilt der Verstand, wenn derselbe zwei Vorstellungen, deren Zusammengehörigkeit sich ihm aus der blossen Betrachtung einer dieser beiden Vorstellungen ergibt, mit einander verbindet. Der Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat, das Urtheil als

Darum sei auch nach Kant der Satz: »Die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten,« ein synthetisches Urtheil. Denn man kann nicht aus der blossen Analyse von dem Begriffe des Geraden den Begriff des Kürzesten gewinnen. Dazu gehört vielmehr Anschauung und Vergleichung des Geraden mit dem Krummen.

Da sonach die synthetischen Urtheile auf Anschauungen beruhen, so sind die Erfahrungsurtheile synthetischer Art. Alle Existenzialsätze sind synthetische Urtheile a posteriori; denn die objective Realität, die Wirklichkeit eines Gegenstandes oder einer Thätigkeit lässt sich nicht

solches, hat in diesem Falle für mich, den Urtheilenden, vollständige Gewissheit; denn das Urtheil beruht auf der Gewissheit meiner Vorstellung als einer einheitlichen Vorstellung. So gewiss ich mir nämlich der Subjectsvorstellung als einer einheitlichen Vorstellung bewusst bin, so gewiss ist für mich das Urtheil, dessen Prädicat aus eben dieser Vorstellung abgeleitet ist. — — Wie verhält es sich aber bei den synthetischen Urtheilen? Synthetisch urtheilt der Verstand, wenn derselbe zwei Vorstellungen, deren Zusammengehörigkeit er durch keinerlei Betrachtung einer dieser beiden Vorstellungen erfahren kann, mit einander in Verbindung setzt. In diesem Falle hängt die Gewissheit des Urtheils mit der Gewissheit der Subjectsvorstellung als meiner einheitlichen Vorstellung nicht im geringsten zusammen; denn ich vindicire etwas dem Subjecte, was ich in ihm als meiner Vorstellung gar nicht denke. Mit welchem Rechte bildet also der Verstand synthetische Urtheile? Ob sich nun ein synthetisches Urtheil in ein analytisches verwandeln könne, oder nicht, ist hierbei ganz gleichgiltig. Unser Verstand denkt sich zwei Vorstellungen als nicht in einander enthalten und verbindet sie doch mit einander! Wie kann er dies? Kant's Frage geht also nur auf den geistigen Process des synthetischen Urtheilens. . . . Der Einwand, dass der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen ein fliessender und relativer sei, trifft also gar nicht Kant, da dieser überhaupt nicht eine feste, unverrückbare Grenzlinie zwischen diesen beiden Urtheilsarten zu ziehen beabsichtigte, sondern lediglich feststellen wollte, dass unsere Urtheile, je nach dem Zustande unserer Erkenntniss, in analytische und synthetische zerfallen, d. h. dass wir sowohl auf analytische als auf synthetische Weise Urtheile bilden.« Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnisstheorie. 1885. S. 19.

aus dem blossen Begriff »herausklauben«. Der Begriff einer Sache enthält nicht deren Existenz als Merkmal in sich. Hundert mögliche Thaler sind begrifflich dasselbe wie hundert wirkliche Thaler. Zur Erkenntniss der Existenz oder der Realität einer Sache reicht darum deren Begriff nicht aus, sondern dazu gehört unmittelbare oder mittelbare Erfahrung oder Anschauung. Solche Urtheile nun, welche nothwendig auf Erfahrung beruhen, nennt Kant zum Unterschiede von den rein logischen oder analytischen — synthetische Urtheile a posteriori. Synthetische Urtheile *a posteriori* stehen also ausser Frage. Dagegen ist es sehr fraglich, ob es auch synthetische Urtheile *a priori* gibt. Und gerade Dies ist es, worauf die Kant'sche Forschung in der Vernunftkritik ausging, indem sie die Frage an die Spitze stellt: »wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?« Denn nach dem, was über das Charakteristische der synthetischen Urtheile gesagt wurde, sollte man meinen und hat thatsächlich geglaubt, dass apriorische synthetische Urtheile von vornherein unmöglich seien. Soll es ja gerade im Wesen der synthetischen Urtheile liegen, dass sie auf Anschauungen beruhen, Anschauungen aber etwas Erfahrungsmässiges oder Aposteriorisches sind. Folglich sollte man glauben, dass alle synthetischen Urtheile nur a posteriori möglich sein könnten. Und die Hauptfrage der Kant'schen Vernunftkritik wäre dann von vornherein widerspruchsvoll. Indess kommt es vor allem darauf an, genau zu bestimmen, was Kant unter a priori versteht.

Nach Kant nun ist jene Erkenntniss a priori, die nicht »von der Erfahrung erborgt ist,« die nicht aus der Erfahrung stammt, sondern die ihren Ursprung in der Vernunft oder im erkennenden Subject hat [1]). Jeder Bestandtheil unserer Erkenntniss also, welcher ursprünglich unserem

1) I. S. 17. 18.

Bewusstsein nicht gegeben ist, sondern aus demselben selbst erzeugt wird, ist nach Kant ein apriorisches Element. Diejenige Erkenntniss oder Erkenntnissbestandtheile dagegen, welche aus der Afficirung der Sinne von aussen stammen, bezeichnet Kant als aposteriorisch [1]).

Dabei ist aber wohl zu beachten, dass der Unterschied zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkenntniss nicht als zeitlicher Unterschied gefasst werden darf, wie man es so häufig thut und von dieser falschen Voraussetzung aus gegen Kant in ungerechtfertigter Weise polemisirt. Die apriorische Erkenntniss, seien es Anschauungen oder Begriffe, wird nicht deshalb so genannt, weil sie der Zeit nach der aposteriorischen vorangehe, sondern beide entstehen und entwickeln sich nach Kant zugleich mit der Erfahrung. Denn Kant erklärt ausdrücklich: »Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel [2]).« Und an einer anderen Stelle sagt er: »Der Grundsatz, dass alles Erkenntniss allein [3]) von der Erfahrung anhebe, welcher eine quaestio facti betrifft, gehört nicht hieher, und die Thatsache wird ohne Bedenken zugestanden. Ob sie aber auch allein von der Erfahrung als dem obersten Erkenntnissgrunde abzuleiten sei; dies ist eine quaestio juris, deren bejahende Beantwortung den Empiris-

1) Hierher gehören die mannigfaltigen Sinnesqualitäten. Dieselben sind zwar nach Kant sämmtlich subjectiv (indem hier Kant weiter geht als Locke und dessen Unterscheidung zwischen primären und secundären Qualitäten in Uebereinstimmung mit Berkeley fallen lässt), aber sie gelten ihm trotzdem doch nicht als a priori, sondern als a posteriori, weil sie von der Affection unserer Sinnlichkeit durch äussere Gegenstände durchaus bedingt und bestimmt sind, darum dem Bewusstsein als von aussen gegeben erscheinen und den Charakter der Zufälligkeit an sich tragen.

2) Einleitung zur Kr. d. r. V. 2. Aufl.

3) Die Rosenkranz'sche Ausgabe hat »nicht allein«, was aber offenbar nach dem Zusammenhange ein Druckfehler ist.

mus, die Verneinung den Rationalismus der Transcendentalphilosophie einführen würde [1]).«

Aus dieser unzweideutigen Erklärung Kant's geht klar hervor, dass ihm zufolge die apriorische Erkenntniss keineswegs der Zeit nach der aposteriorischen Erkenntniss vorangeht, sondern dass beide mit der Erfahrung beginnen. Desgleichen ist danach auch jene andere häufig vorkommende Aeusserung Kant's zu beurtheilen, dass diejenige Erkenntniss eine apriorische sei, die »unabhängig von der Erfahrung« entstanden ist. Nach dem oben von Kant Bemerkten kann dieses »unabhängig von der Erfahrung« nicht derart zu verstehen sein, als ob die apriorische Erkenntniss absolut ohne alle Erfahrung entstünde, sondern nur so, dass der Inhalt dieser Erkenntniss nicht von aussen oder von der Erfahrung dem Bewusstsein gegeben ist, vielmehr aus der gesetzlichen Natur des letzteren selbst stammt. Die gesetzliche Natur des Bewusstseins kommt aber nicht aus und durch sich allein in Thätigkeit und producirt nicht mit absoluter Spontaneität die apriorischen Erkenntnisselemente, sondern nur auf Anlass und unter der Bedingung der Einwirkung von aussen d. i. der Erfahrung. Ohne jede Erfahrung ist auch die apriorische Erkenntniss nicht möglich; denn alle Erkenntniss beginnt, wie Kant sagt, mit der Erfahrung. Aber die Erfahrung ist nicht die Quelle, aus welcher die apriorische Erkenntniss fliesst, sondern nur die Veranlassung und die Bedingung, unter der sie zu Stande kommt. Auf Anregung der Erfahrung nämlich, oder durch die Einwirkung der Dinge von aussen auf die Sinnlichkeit kommt das Bewusstsein in Function und producirt seiner eigenen gesetzlichen Natur entsprechend zu dem gegebenen Erfahrungstoff hinzu aus sich jene formalen Erkenntnisselemente, die wir apriorisch nennen.

1) I. S. 507.

Die psychologische Entstehung der apriorischen und aposteriorischen Erkenntnissbestandtheile ist also nicht nothwendig zeitlich von einander getrennt, sondern erfolgt zumal in und mit der Erfahrung. Nur die Quellen beider Erkenntnissarten sind verschieden. Derjenige Bestandtheil der Erkenntniss nämlich, welcher aus der gesetzlichen Natur unserer Vernunft oder des Bewusstseins stammt, ist apriorisch, jener dagegen, der dem Bewusstsein anders woher gegeben ist, heisst aposteriorisch; Erfahrung aber ist zur thatsächlichen Entstehung beider Erkenntnissarten nothwendig: für die apriorische Erkenntniss als psychologische Bedingung, für die aposteriorische dagegen als Quelle. Der Ausdruck Kant's, dass die apriorische Erkenntniss »unabhängig von der Erfahrung« entstehe, ist irreführend und hat thatsächlich Missverständnisse hervorgerufen, wie überhaupt die Terminologie unseres Philosophen bekanntlich zu wünschen übrig lässt.

Nach dieser Klarstellung des Ausdrucks »a priori« erscheint nun auch die Frage der Vernunftkritik: »wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?« nicht mehr von vornherein widerspruchsvoll, wenn man auch unter synthetischen Urtheilen »Anschauungsurtheile« versteht. Es kommt jetzt nur noch auf den Nachweis an, ob es Anschauungen gibt, die aus der gesetzlichen Natur des auffassenden Subjects oder des Bewusstseins stammen und nicht von dem Objecte gegeben sind. Gibt es wirklich derartige Anschauungen, dann kommt ihnen der Charakter des Apriorischen zu und dann sind synthetische Urtheile a priori auch als möglich, d. h. als begreiflich zu erkennen. Und diesen Nachweis der Existenz apriorischer Anschauungen in uns sucht die transcendentale Aesthetik Kant's zu liefern. Doch bevor wir denselben genauer in's Auge fassen, wollen wir uns zuerst über die hauptsächlichen Vorbegriffe der Kantischen Vernunftkritik orientiren, da sie die Unterlage für das Folgende ausmachen

und zum richtigen Verständniss der Kantischen Lehre von grösster Wichtigkeit sind. Ist es ja nur zu wahr, dass es vielleicht keinen Philosophen gegeben hat, der so vielfach falsch aufgefasst wurde als Kant.

§ 2.

Die Vorbegriffe der Vernunftkritik und deren Beurtheilung.

Kant beginnt seine Untersuchungen der transcendentalen Aesthetik mit der Thatsache der sinnlichen Anschauung. »Diese findet — sagt er — nur statt, soferne uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficirt.«

Schon hier können wir eine Bemerkung nicht unterdrücken. Abgesehen nämlich von dem unzutreffenden Ausdruck »Gemüth«, den Kant statt Sinnlichkeit setzt, so gebraucht er das Wort »Gegenstand« hier in einem und demselben Satzgefüge in ganz verschiedenem Sinne. Denn das erste Mal, wo es heisst: »Diese (die Anschauung) findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird,« hat das Wort »Gegenstand« bei ihm offenbar nur subjectiven Sinn, indem damit das Wahrnehmungsbild ausgedrückt werden soll; im zweiten Fall dagegen, wo gesagt wird, »dass er (der »Gegenstand« nämlich) das Gemüth auf gewisse Weise »afficire«, kann »Gegenstand« nur im objectiven Sinne, d. h. als reales Ding gemeint sein. Wer diese Unterscheidung nicht zugeben wollte, der müsste behaupten, Kant habe gelehrt, dass der Gegenstand der Wahrnehmung identisch sei mit dem Gegenstand, der uns afficirt und dadurch die Wahrnehmung in uns hervorruft. Dies hat aber Kant sicherlich nicht gelehrt, sondern er hat im obigen Satze dasselbe Wort in verschiedenem Sinne gebraucht. Und so sehen wir gleich an der Schwelle der Vernunftkritik, wie schwankend Kant

in seiner Ausdrucksweise war und wie wenig man sich bei ihm auf das blosse Wort verlassen darf. —

Doch wichtiger als der berührte ist ein anderer Punkt, der uns gleich hier am Anfange der Vernunftkritik auffällt: der Umstand nämlich, dass Kant an dieser Stelle die Existenz äusserer realer Gegenstände oder Dinge an sich annimmt und ihnen ausdrücklich ein Wirken, das »afficiren« zuschreibt, während er doch später bekanntlich oft und entschieden behauptet, dass wir keine Kenntniss von den Dingen an sich hätten. Wie reimt sich das zusammen?

Man könnte etwa zur Entschuldigung sagen: Kant stelle sich hier am Anfange provisorisch auf den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins, den er aber im Fortgang seiner Kritik rectificire und verlasse. Allein wenn das bei ihm der Fall war, dann hätte er es erstens wenigstens andeuten sollen, und wie will er dann zweitens von seinem eigenen Standpunkt aus die Entstehung der Anschauung erklären? Die Möglichkeit hiezu ist ihm dann abgeschnitten und er muss sich damit begnügen, die Anschauung einfach als eine Thatsache hinzunehmen. —

Doch verfolgen wir nun seine Darstellung der Hauptbegriffe der Vernunftkritik weiter!

Er sagt: »Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.

Kant unterscheidet also hier zwei Erkenntnissfähigkeiten im Menschen: Sinnlichkeit und Verstand. Die Sinnlichkeit ist nach ihm die Fähigkeit, infolge der Affection durch Gegenstände Vorstellungen zu empfangen, weshalb er sie »receptiv« nennt; während ihm der Verstand als

das spontane Vermögen gilt, die Vorstellungen durch Begriffe zu denken.

Allein wir fragen: wenn die Sinnlichkeit die Fähigkeit in uns ist, Vorstellungen zu empfangen, woher empfangen wir denn diese Vorstellungen? Man antwortet vielleicht: durch die Affection. Aber die Affection kann doch nicht selbst Vorstellungen machen, sondern ist nur ein Mittel, eine Bedingung ihrer Entstehung. Wer ist also der Erzeuger der Vorstellungen? Die Sinnlichkeit kann es nicht sein; denn sie soll ja nur die Fähigkeit sein, Vorstellungen zu empfangen, folglich nicht zu produciren; die Affection der Sinnlichkeit kann es ebenso wenig sein, da sie nur eine Bedingung zur Entstehung der Vorstellungen ist. Woraus entspringen also eigentlich die Vorstellungen? Diese wichtige Frage hat Kant nicht beantwortet.

Wenn er ferner in der oben angeführten Stelle sagt: »Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen«, so fragen wir: was für »Gegenstände« sind es denn, die vermittelst der Sinnlichkeit uns gegeben werden? Im Satze unmittelbar zuvor bemerkt ja Kant, dass wir durch die Sinnlichkeit »Vorstellungen« bekommen und im unmittelbar darauffolgenden Satze sagt er, dass die Sinnlichkeit allein uns »Anschauungen« liefert. Folglich empfangen wir nach Kant durch die Sinnlichkeit: 1. Vorstellungen, 2. Gegenstände und 3. Anschauungen. Bezeichnen diese drei Ausdrücke verschiedene Inhalte oder einen und denselben? Wenn das letztere, wozu drei verschiedene Benennungen, wodurch die Sache nur verworren wird. Indess nicht umsonst hat unsere Sprache diese verschiedenen Ausdrücke, da sie in der That Verschiedenes bedeuten. Unter Anschauung versteht man gemeinhin den unmittelbaren Wahrnehmungsact, unter Gegenstand das unmittelbare Wahrnehmungsobject und unter Vorstellung das

in uns reproducirte mentale Bild des Wahrnehmungsobjectes. Wenn man das nicht auseinander hält, entsteht eine heillose Confusion, wie die Geschichte der Philosophie lehrt. —

Und endlich, wenn Kant oben sagt: »vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben,« so fragt es sich wieder: wer gibt uns denn dieselben? Auch hierauf kann vom Kant'schen Standpunkt keine befriedigende Antwort ertheilt werden. Denn man kann nicht erwidern: die äusseren Objecte oder Dinge an sich, da man ja von diesen, wie es heisst, nichts weiss. Noch kann man sagen: das Subject, denn die Gegenstände werden uns (d. h. den Subjecten) gegeben, folglich geben wir sie uns nicht selbst. Wenn aber weder das Object noch das Subject die »Gegenstände« uns gibt, wer gibt sie uns dann? —

Ebenso wenig befriedigt die Definition, welche Kant von der Empfindung gibt, indem er sagt: »Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung.« Demnach afficirt der Gegenstand unsere Vorstellungsfähigkeit und bringt dadurch in derselben eine Wirkung hervor, und diese Wirkung ist das, was man Empfindung nennt. Fassen wir diese Ansicht näher ins Auge!

Vor allem ist es erstens auffallend, dass Kant hier auf einmal statt »Sinnlichkeit« den Ausdruck »Vorstellungsfähigkeit« gebraucht. Denn dass an dieser Stelle Kant unter »Vorstellungsfähigkeit« die Sinnlichkeit gemeint hat, ist nach seinen vorausgehenden Aeusserungen und seiner ganzen Lehre wohl keine Frage. Aber diese Identificirung von Sinnlichkeit und Vorstellungsfähigkeit erscheint uns nicht berechtigt. Denn Kant fasst die Sinnlichkeit als die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen und nennt sie deshalb Receptivität, unter der Vorstellungsfähigkeit aber versteht man gemeinhin das Vermögen, vorzustellen, Vorstellungen zu bilden, also etwas Actives, Spontanes. Die

Ausdrücke »Sinnlichkeit« und »Vorstellungsfähigkeit« dürfen daher wegen des bedeutenden Unterschiedes des durch sie Bezeichneten nicht mit einander vertauscht werden.

Zweitens ist zu bemerken, dass Kant in der obigen Stelle abermals die Existenz äusserer realer Dinge behauptet und ihnen ein Wirken zuschreibt. Denn wenn er sagt: »Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit,« so ist hier unter dem »Gegenstand« sicherlich ein reales Ding verstanden, das ausserhalb der Vorstellungsfähigkeit sich befindet und auf dieselbe wirkt — das Ding an sich, von dem er aber später ausdrücklich lehrt, dass wir von demselben nichts wissen und die Kategorie der Causalität nicht auf es anwenden dürfen. Hier aber behauptet er wiederholt sowohl seine Existenz als Wirksamkeit.

Besonders aber verdient drittens unsere Beachtung die Art und Weise, wie Kant an der in Rede stehenden Stelle die Empfindung charakterisirt: er nennt sie dort »die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit« (Sinnlichkeit). Diese Bestimmung ist ebenfalls ungenau. Denn so, wie sie da steht, sollte man meinen, die Empfindung wäre nichts als eine Einwirkung von aussen auf unsere Vorstellungsfähigkeit. Das ist aber doch sicherlich die Empfindung nicht, das könnte man vielmehr einen Reiz nennen. Auch fasste wohl Kant seinen obigen Ausdruck nicht in diesem Sinne, wenn auch sein Wortlaut dafür spricht, indem er sagt: »Wirkung auf die Vorstellungsfähigkeit.« Wenn nicht Alles täuscht, werden wir es hier wieder mit einem ungenauen Ausdruck zu thun haben. Wahrscheinlich meinte er damit eine »Wirkung (Effect) in der Vorstellungsfähigkeit« (Sinnlichkeit). Das ist auch die herkömmliche Auffassung des Wortes Empfindung.

Die Frage nur ist: ob diese Auffassung der Empfindung mit dem damit bezeichneten Thatbestand übereinstimmt.

Unter der Empfindung versteht man nämlich durchgängig und auch Kant: die Farben, die Töne, die Tast-, Geschmacks- und Geruchs-Qualitäten, die wir sinnlich wahrnehmen. Sind nun — fragen wir — diese wahrgenommenen Qualitäten wirklich Effecte in unserer Sinnlichkeit oder wenn man lieber will — im sinnlichen Bewusstsein? Wenn Dies der Fall wäre, wie man fast allgemein annimmt, dann müsste unsere Sinnlichkeit bei der Wahrnehmung die genannten Qualitäten in sich tragen. Die Farben, die Töne, die Tast-, Geschmacks- und Geruchs-Qualitäten müssten als solche in uns sein. In der That verhält es sich aber offenbar nicht so. Denn in unserer Sinnlichkeit — mag man dieselbe als Sinnesorgan oder als sinnliches Bewusstsein fassen — befinden sich keineswegs diese Qualitäten, so wie wir sie wahrnehmen. Deshalb sollte man sie auch eigentlich nicht Empfindungen nennen. Dieser Ausdruck — so unschuldig er auch erscheint — hat viel Unheil in der Philosophie angerichtet und — man kann sagen — den Idealismus gezeugt und grossgezogen. Zwar werden die erwähnten Qualitäten von uns empfunden (wahrgenommen), aber sie selbst sind deshalb nicht Empfindungen als innere, subjective Zustände oder Beschaffenheiten.

Das Wort Empfindung ist eben zweideutig: es bezeichnet sowohl das Empfinden als Act, als auch das Empfundene als Object. Beides ist wohl aus einander zu halten; dadurch aber, dass man diese Distinction nicht festhielt und gehörig würdigte, gerieth man auf Irrwege. Das Empfinden ist zwar in uns, d. h. im Subject und darum subjectiv, nicht aber das empfundene Object als solches. Wenn ich z. B. einen polirten Stein anschaue und betaste, so ist diese zweifache Empfindungsthätigkeit wohl etwas zu mir, dem empfindenden Subject Gehöriges, indem sie in mir vorgeht; aber das Harte und Glatte, das Ausgedehnte und Viereckige, sowie die graue Farbe, die ich durch jene Thätigkeit an dem Stein wahrnehme, sind

durchaus nicht in mir, weder in meinen Sinnesapparaten, noch in meinem Gehirn, noch in meiner Seele, noch in meinem Bewusstsein. Denn sonst müsste infolge des Betastens und Schauens jenes Steines entweder ich ganz, oder doch wenigstens ein Theil von mir, selbst hart und glatt, ausgedehnt, viereckig und grau wie der Stein sein! Da nun aber dies sicher nicht der Fall ist, so ist es evident, dass man nur mit Unrecht die empfundenen Qualitäten selbst Empfindungen nennt und sie damit in's Subject verlegt. Will man aber doch den einmal eingebürgerten Ausdruck »Empfindung« beibehalten, dann sage man besser: »Empfindungsqualität« oder »Empfindungsobject« (d. h. etwas Empfundenes) zum Unterschiede von dem, was mit Recht Empfindung genannt wird, nämlich dem Empfindungsact, durch den das Empfindungsobject zum Bewusstsein kommt.

Verfolgen wir nun Kant in der Darstellung seiner Grundbegriffe weiter! Er sagt: »Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung«. Jede Erscheinung besteht aber nach Kant aus zwei Bestandtheilen: aus »Materie« (Stoff) und »Form«. Darum fährt er fort: »In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben. Dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung.«

Fassen wir zunächst den ersten dieser Sätze in's Auge! Er lautet: »Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch.« Der Relativsatz klingt eigenthümlich, ist aber von Kant mit Vorbedacht so formulirt worden; denn damit bereitet er sichtlich seine »apriorischen« Anschauungen vor. Die davon unterschiedenen »empirischen« Anschauungen sollen

also derart sein, dass sie sich »auf den Gegenstand durch Empfindung beziehen«. Auf was für einen Gegenstand? möchte man wieder fragen. Auf das äussere Ding, oder auf sonst ein Object? — Und was soll es heissen: die Anschauung bezieht sich durch die Empfindung auf den Gegenstand? Demnach wären Anschauung und Empfindung von einander verschieden; die letztere für die erstere ein Mittel, sich auf den Gegenstand zu beziehen. Aber ist nicht die Anschauung selbst eine Empfindung? Nehmen wir ein Beispiel: ich schaue eine rothe Farbe an. Das nennt Kant mit Recht eine empirische Anschauung. Allein ist in diesem Acte eine Anschauung und eine Empfindung gegeben? Ja, wenn man das angeschaute Roth für eine Empfindung hält, dann wohl. In diesem Falle muss man aber auch mit Recht sagen können: ich schaue die Empfindung Roth an. Das ist offenbar eine nothwendige Consequenz aus jener Ansicht. Verhält es sich indessen wirklich so, dass wir Empfindungen anschauen? Mir wenigstens ist das noch nicht gelungen. Ich habe noch nie eine Empfindung gesehen, gehört, geschmeckt oder betastet, und glaube, dass es den anderen Leuten auch so ergehen wird. Das angeschaute Roth ist eben keine Empfindung, wie ich bereits früher gezeigt habe. Wäre es eine, dann könnten wir es eben nicht anschauen. Wenn ich also etwas Rothes sehe, dann habe ich nicht eine Anschauung und eine Empfindung, sondern ich habe nur eine Anschauung (als Act), die zugleich eine Empfindung (als Act) ist, und ein Object. Denn Anschauen ist Empfinden. Folglich ist der in Rede stehende Kant'sche Satz schief und mehrdeutig.

Nun fährt er fort: »Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung.« Wenn Kant hier das Wort »Anschauung« im activen Sinne fasst, d. h. als Anschauungsthätigkeit, dann ist diese Definition richtig; nur hätte er nicht den betreffenden Gegenstand

einen »unbestimmten« nennen sollen. Dieses Prädicat erregt das Bedenken, dass er hier vielleicht unter dem Ausdruck »Gegenstand« nicht das Wahrnehmungsobject versteht; denn von Letzterem kann man gewiss nicht mit Recht sagen, dass es in der Anschauung unbestimmt sei.

Doch sehen wir davon ab. Weit wichtiger ist uns die folgende Bemerkung, wonach Kant an der »Erscheinung« eine Materie und eine Form unterscheidet. Die Materie einer Erscheinung ist nach ihm »Dasjenige, was der Empfindung correspondirt.« Nehmen wir die Worte so, wie sie da stehen, dann ist ihm die Materie der Erscheinung nicht die Empfindung selbst, sondern das der Empfindung »Correspondirende«. Was ist das? Was haben wir uns darunter zu denken? Demnach scheint doch Kant unter der Erscheinung nicht das Wahrnehmungsobject verstanden zu haben, dessen Inhalt oder Materie die sogenannten Empfindungen, d. h. die wahrgenommenen Qualitäten ausmachen, sondern etwas, was demselben und den letzteren correspondirt. Aber dann müssen wir fragen: woher weiss denn Kant, dass den Wahrnehmungsobjecten und ihren Qualitäten noch etwas Anderes entspricht? Kann man denn so ohne weiteres die Existenz solcher transcendenter Gegenstände behaupten? Und wenn man auch hier wieder bei Kant nur eine provisorische Annahme voraussetzen wollte, so ist zu bemerken, dass er aber auch später diesen Nachweis nicht geliefert hat.

Und ferner: ist man berechtigt, Etwas eine »Erscheinung« zu nennen, was uns nicht erscheint? Wenn Kant unter den Erscheinungen nicht die Wahrnehmungsobjecte, sondern etwas diesen Correspondirendes versteht, dann sind es Erscheinungen, die nicht erscheinen! Denn ausser den Wahrnehmungsobjecten erscheint uns nichts. Da wir jedoch eine solche barocke Ansicht Kant nicht zutrauen und da auch sein späterer Gebrauch des Wortes »Erschei-

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MÜNCHEN

nung« nicht für dieselbe spricht: so müssen wir annehmen, dass er die bezügliche Definition nur in eine sehr unzutreffende Formel gekleidet hat. Wenn man Kant verstehen will, darf man nicht an seinen Worten klauben. Ziehen wir deshalb in Betracht, was für einen Sinn er in seiner weiteren Darstellung mit dem Worte »Erscheinung« verbindet, so dürfte kein Zweifel obwalten, dass er darunter die Wahrnehmungobjecte, welche er meistens auch Vorstellungen nennt, gemeint hat. Und dann verstand er unter der Materie der Erscheinungen die Empfindungen rein für sich, welche deren Inhalt ausmachen, oder wie wir sagen würden: die Wahrnehmungsqualitäten. Beleg dafür ist sein übernächster Satz: »Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können« u. s. w. Aus diesen Worten geht hervor, dass ihm die Empfindungen als das Material der Erscheinungen gelten, das geordnet wird.

Betrachten wir nun seine Definition der Erscheinungsform. »Dasjenige, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nennen wir die Form der Erscheinung.« Dass hier unter dem »Mannigfaltigen der Erscheinungen« die einzelnen Empfindungen (Qualitäten) zu verstehen sind, ist nach dem Gesagten keine Frage. Aber zu beachten ist, dass Kant die Form der Erscheinung nicht als die Ordnung des Mannigfaltigen (der Empfindungsqualitäten) nach gewissen Verhältnissen auffasst, sondern als das, was diese Ordnung ermöglicht; denn er sagt ausdrücklich: »Dasjenige, welches macht, dass . . . geordnet werden kann, nennen wir die Form der Erscheinung.« Diese Definition ist mit Rücksicht auf seine folgende Lehre von dem apriorischen Charakter der Form aufgestellt, entspricht aber nicht dem erfahrungsmässigen Sachverhalte. Denn die blosse Möglichkeit einer gewissen Ordnung ist offenbar nicht selbst schon eine Form. Nehmen wir z. B. die Er-

scheinung dieses Buches, so besteht deren Form nicht in einer blos möglichen Gestaltung, sondern aus deren wirklicher Gestalt.

Diese unzulängliche Auffassung der Form führt Kant zu folgender irrigen Consequenz: »Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.«

Also die Materie (die einzelnen Empfindungen, Qualitäten) einer jeden Erscheinung ist uns nach Kant a posteriori gegeben, die Form dagegen ist etwas Apriorisches, in uns selbst Gelegenes. Hat Kant diesen seinen wichtigen Fundamentalsatz auch bewiesen?

Wenigstens der hier versuchte Beweis erscheint uns keineswegs triftig und stichhaltig. Derselbe beruht auf dem Satze: »Das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, kann nicht selbst wiederum Empfindung sein.« Danach scheint es, als ob die Empfindungen (Qualitäten) an und für sich ungeordnet seien und erst in uns geordnet werden müssten, um eine gewisse Form zu erlangen. Allein diese Voraussetzung ist irrig. Denn — fragen wir — gibt es überhaupt einen Inhalt ohne jegliche Form? Wohl kann man theoretisch beide von einander unterscheiden, sachlich aber sind sie immer beisammen und nicht von einander zu trennen. Wir kennen keinen Inhalt ohne irgend eine Form, und ebensowenig eine Form ohne jeden Inhalt.

Und so ist es auch mit unseren Empfindungen (Qualitäten). Jede Farbe, die wir sehen, jeder Körper, den wir wahrnehmen, hat sofort eine bestimmte Form. Ja, wir können uns nicht einmal im Geiste eine Empfindungs-

qualität auch nur vorstellen ohne eine Form; nur im abstracten Denken vermögen wir beide auseinander zu halten, und auch da nicht eigentlich, sondern nur in der Weise, dass wir von dem einen oder dem anderen Elemente einfach absehen oder es ignoriren. Wie sollen also diese beiden, real zusammengehörigen Bestandtheile der Erscheinung aus ganz verschiedenen Quellen stammen?

Jedenfalls ist es Thatsache, dass wir mit dem Inhalte einer Qualität stets zugleich deren Form wahrnehmen. Und zwar hat die wahrgenommene Form für unser Bewusstsein denselben objectiven Charakter wie der wahrgenommene Inhalt (oder nach Kant die Materie der Erscheinung). Das Eine ist uns ebenso a posteriori gegeben als das Andere. Die Empfindungen oder wahrgenommenen Qualitäten werden erfahrungsgemäss nicht erst in uns geordnet und in eine gewisse Form gestellt, sondern sie treten uns immer als bereits geordnet und geformt in der Wahrnehmung gegenüber. Es ist daher eine pure, durch keine Erfahrungsthatsache gestützte Behauptung Kant's, dass nur die Materie der Erscheinungen a posteriori uns gegeben sei, die Form dagegen aus uns selbst stamme.

Doch nehmen wir einmal für den Augenblick hypothetisch an, Kant habe in dieser Beziehung Recht: die empfundenen Qualitäten seien an und für sich ungeordnet und erhielten erst ihre Form im Subject — wie wäre es dann zu erklären, dass ich (und jeder Andere, der die gleiche Beobachtung anstellt) hier die Qualität Roth in der Form eines Dreieckes, dort dieselbe Qualität in der Form eines Kreises wahrnehme? In der betreffenden Qualität selbst kann nach Kant der Grund hiefür nicht liegen; denn diese ist ja seiner Lehre zufolge an sich formlos. Folglich müsste in mir, in meinem »Gemüthe« der Grund für diese Formen zu suchen sein. Aber wie kommt es dann, dass hier mein und dein »Gemüth« zu der ge-

nannten wahrgenommenen Qualität gerade diese Form und nicht etwa die eines Quadrats hinzubringt? Auf diese Frage hat die in Rede stehende Theorie von ihrem Standpunkt aus keine befriedigende Antwort. Somit spricht auch dieser Umstand entschieden gegen sie, wie sie überhaupt in den Thatsachen keine Basis hat. Doch man könnte mir etwa entgegnen: Du kämpfst gegen Windmühlen. Denn auch Kant gibt ja zu, dass die besonderen Formen und Gestalten der Erscheinungen empirisch begründet seien und nur durch Erfahrung erkannt werden können; blos die allgemeinen Formen sind nach ihm a priori und aus dem Subjecte quellend.

Darauf erwidern wir: in der betreffenden obigen Stelle, an deren Prüfung wir stehen, macht Kant diese Unterscheidung von allgemeinen und besonderen Formen nicht, sondern er sagt da ganz allgemein: »Die Form muss zu ihnen insgesammt (d. h. zu allen Empfindungen) im Gemüth a priori bereit liegen.« Und wenn er auch sonst die besonderen Formen aus der Erfahrung, die allgemeinen dagegen aus dem Subject stammen lässt, so dürfte auch diese Ansicht nicht haltbar sein. Denn was sind allgemeine Formen anders als blosse Abstractionen aus den besonderen? Und als solche sind sie nichts Wirkliches, sondern nur Gedankliches. Die thatsächlichen Formen der Erscheinungen aber sind wirkliche und zugleich besondere Formen. Wenn man also zugibt, dass die besonderen Formen aus der Erfahrung stammen, dann hat man eingeräumt, dass überhaupt die Formen der Erscheinungen aposteriorisch und nicht apriorisch sind. Denn keine Erscheinung besitzt factisch eine allgemeine Form, jede tritt uns in concreter, besonderer Gestalt gegenüber. —

Ueberhaupt ist die Kantische Analyse der Erscheinungen in Materie und Form für die Lösung des Erkenntnissproblems nicht von der Bedeutung, welche er ihr zu-

gemessen hat. Hier zeigt sich bei ihm ein scholastischer Ueberrest, indem er abstracte, gedankliche Bestimmungen die Rolle von concreten, realen Factoren spielen lässt. In dieser Beziehung sagt deshalb Widemann: »Das fehlerhafte Ergebniss der Kantischen Untersuchungen liegt vor Allem daran, dass Kant, anstatt einer Analytik, in Wahrheit nur eine Analysis der Erfahrung gibt, d. h. dass er die Erfahrung anstatt vom causalen Standpunkte, vom logischen aus zu erklären sucht. Indem er sie in Inhalt, den er Materie nennt, und Form zerlegte, analysirte er sie blos logisch, wie man einen Begriff oder eine Idee analysirt, obgleich auf der Hand liegt, dass ein so concreter, wirklicher Vorgang, wie die Erfahrung, wohl in Functionen und Zustände, nicht aber in rein abstracte Bestimmungen, wie Form und Materie, auseinander gelegt werden darf, da er sicherlich so wenig eine Verbindung aus solchen ist, wie etwa dieses Blatt hier eine Verbindung von Papier und einem Rechtecke. Ueberhaupt ist der logische Standpunkt hier, wo es sich um eine Analytik, d. h. eine Aufsuchung des Ursprungs und der subjectiven Quellen der Erfahrung handelt, völlig nutzlos und verkehrt. Schon sofern man überhaupt einem Ursprunge nachforscht, ist man unausweichlich auf den causalen Standpunkt hingewiesen und hat concret zu analysiren und auf concrete Ursachen, Kräfte und Elemente zurückzugehen. Kant aber geht auf abstracte Merkmale aus und macht diese dann unbegreiflicher Weise zu richtigen Ursachen oder Quellen der Erfahrung [1]).« —

Man hat hier ferner die Frage aufgeworfen, ob nach Kant die Empfindungen nicht blos a posteriori, sondern auch »empirisch« uns gegeben seien, mit anderen Worten: ob nach ihm die Ausdrücke »a posteriori« und »empirisch« als gleichbedeutend gefasst werden müssten. Die Einen

1) P. H. Widemann, Erkennen und Sein. 1885. S. 157.

haben diese Frage bejaht, Kuno Fischer dagegen hat sich mit Rücksicht auf die Empfindungen mit Entschiedenheit dagegen ausgesprochen, indem er sagt: »Den Stoff (die Empfindungen) empfängt unsere Vernunft, er ist ihr gegeben, nicht durch sie; daher ist derselbe nicht a priori, sondern a posteriori. Doch darf man nicht sagen, dass uns die Eindrücke a posteriori oder empirisch gegeben sind. Dieser ungenaue und unrichtige Ausdruck verwirrt von Grund aus die Auffassung der kantischen Lehre. Was wir aus der Erfahrung schöpfen oder was durch dieselbe gegeben wird, das ist a posteriori oder empirisch. Ausdrücklich lehrt Kant: »Das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wird nur a posteriori oder empirisch erkannt[1]).« Nun leuchtet ein, dass die Eindrücke, da sie den Stoff aller Erscheinung und Erfahrung ausmachen, zu den Bedingungen und Elementen der letzteren gehören, also zwar in ihr enthalten sind, aber nicht durch sie gemacht werden: nicht sie gehen aus der Erfahrung hervor, sondern diese aus ihnen. Empirisch ist, was uns durch Erfahrung gegeben wird: nun sind die Empfindungen das Material der Erfahrung, also zu derselben, nicht durch sie gegeben; daher sind sie wohl a posteriori, aber nicht empirisch. Ausdrücklich lehrt Kant: »Die Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch[2]).« Der empirische Gegenstand setzt die Empfindung voraus. Obwohl sich dieses Verhältniss der Emfindung zur Erfahrung von selbst versteht, so ist es doch sehr nöthig, die richtige Vorstellung desselben einzuschärfen, da man unzählige mal zu lesen findet: Kant habe gelehrt, dass die Form unserer Erkenntniss a priori, der Stoff derselben a posteriori oder empirisch gegeben sei. Kant soll

1) Kr. d. r. V. Einl. III. Anmerk. (Bd. II. S. 39).
2) Ebendas. Transc. Aesth. § 1.

widersinniger Weise gelehrt haben, dass der Stoff zur Erfahrung durch Erfahrung gegeben sei[1])!«

Die ganze vorstehende Argumentation Kuno Fischer's dreht sich um den Begriff »Erfahrung«. Kuno Fischer versteht unter diesem Ausdruck den Inbegriff der Erscheinungen. Und unter dieser Voraussetzung ist seine Argumentation unstreitig zutreffend. Allein es kommt darauf an, ob auch Kant mit dem Worte »Erfahrung« ausschliesslich diesen Begriff verbunden, oder ob er nicht auch hier dasselbe Wort in mehrfachem Sinne gebraucht hat, wie er es mit dem Ausdrucke »Gegenstand« that. Und gerade dieses Letztere, glauben wir, lässt sich nachweisen.

Kant nämlich lehrt auf der einen Seite, »dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange[2]),« und auf der anderen Seite sagt er, dass die apriorische Erkenntniss »unabhängig von der Erfahrung« entstehe. Wie läss sich dies zusammenreimen? Sollen sich diese beiden Behauptungen nicht widersprechen und einander aufheben, so muss man sagen, dass die apriorische Erkenntniss, obwohl sie nicht aus der Erfahrung entspringt, doch mit der Erfahrung beginnt und auf Anlass derselben sich entwickelt. Hier kann der Ausdruck »Erfahrung« bei Kant keinen anderen Sinn haben als: Affection der Sinnlichkeit durch Gegenstände von aussen und die daraus resultirenden Empfindungen. Denn nur in diesem Falle kann man sagen, dass auch der apriorische Erkenntnissbestandteil »mit der Erfahrung anfange«. So ist z. B. nach Kant die Raumanschauung eine apriorische Erkenntniss. Diese, als die räumliche Anordnung mannigfaltiger Empfindungen in der Einheit einer Vorstellung, ist aber nur dann actuell im Bewusstsein vorhanden, wenn unsere

1) Kuno Fischer, Kritik der Kantischen Philosophie. 1883. S. 6.
2) Einleit. z. Kr. d. r. V. 2. Aufl.

Sinnlichkeit durch äussere Gegenstände afficirt wird und dadurch Empfindungen hervorgerufen werden; denn eine räumliche Anordnung von Empfindungen kann offenbar nur dann wirklich stattfinden, wenn thatsächlich Empfindungen vorhanden sind und diese sind wieder nur durch die Affection der Sinnlichkeit bedingt. Folglich entsteht die apriorische Raumanschauung actuell nur mit der Affection der Sinnlichkeit und den daraus resultirenden Empfindungen, wenn auch nicht aus dieser Affection und den Empfindungen. Setzt man also statt des Ausdruckes »Affection der Sinnlichkeit und daraus resultirende Empfindungen« den einfacheren Ausdruck »Erfahrung«, so ergibt sich evident der obige Satz Kant's, dass »alle Erkenntniss (folglich auch die apriorische Raumanschauung) mit der Erfahrung anfange.«

Sonach versteht Kant, wenigstens hier und sonst häufig, unter »Erfahrung« die Affection der Sinnlichkeit und die daraus entstehenden Empfindungen, und nicht die bereits completen »Erscheinungen«. Denn würde er damit Letzteres meinen, dann hätte sein Satz, dass alle Erkenntniss, folglich auch die apriorische Raumanschauung, mit der Erfahrung anfange, keinen verständlichen Sinn, da ja in den »Erscheinungen« die apriorische Raumanschauung als Bestandtheil bereits enthalten ist, letztere sonach nicht erst mit und neben den fertigen Erscheinungen anfangen kann.

Damit soll jedoch keineswegs in Abrede gestellt werden, dass Kant an anderen Stellen unter dem Worte »Erfahrung« den Inbegriff der Erscheinungen überhaupt begreift. Sondern dem Gesagten zufolge verknüpft Kant mit dem Ausdrucke »Erfahrung«, ähnlich wie mit dem Worte »Gegenstand« an verschiedenen Stellen einen verschiedenen Sinn: bald versteht er darunter speciell die Affection der Sinnlichkeit und die daraus entspringenden Empfindungen, also nur den rein aposteriorischen Bestand-

theil unserer Erkenntniss, bald wiederholte Wahrnehmungen über einen Gegenstand, bald das Product des Verstandes aus den Materialien der Sinnlichkeit[1]). Ja einmal gebraucht Kant das Wort »Erfahrung« sogar in einer und derselben Stelle in zweifacher Bedeutung: »Indessen kann man von diesen Begriffen (Kategorien), wie von allem Erkenntniss, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntnisskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich, eine Materie zur Erkenntniss aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens[2]).« Hier hat Kant dem Wortlaut und Zusammenhang gemäss ganz evident das erste Mal unter dem Ausdruck »Erfahrung« nur die Eindrücke der Sinne oder die Sinnesempfindungen, das zweite Mal dagegen das Product aus dem Sinnenmaterial und den apriorischen Formen verstanden[3]). Ist aber die gegebene Unterscheidung, wie wir glauben, richtig, dann ist es nicht falsch, zu sagen, dass die Form unserer Erkenntniss a priori, der Stoff derselben aber, nämlich die Empfindungen, a posteriori oder empirisch gegeben sei. Denn dass Kant »a posteriori« und »empirisch« als gleichbedeutend gefasst hat, ist unleugbar, da er ausdrücklich erklärte: »Das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wird nur a posteriori oder empirisch erkannt.«

1) Vgl. Spicker, Kant, Hume u. Berkeley S. 31.

2) Kr. d. r. V. S. 83.

3) Vgl. Vaihinger, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. 1881. S. 165. 176. — Göring, i. d. Vierteljahr. f. wissensch. Philos. B. I. S. 406.

So viel über die Kantischen Ausdrücke »Erfahrung« und »empirisch«.

Mit dem Gesagten hängt eine andere, sehr wichtige Frage zusammen, wie nämlich Kant die behauptete Apriorität der Form der Erscheinungen sich gedacht habe. Betrachtete er die apriorischen Formen als von Geburt an gleichsam fix und fertig in uns liegende Gefässe, die nur des Empfindungsmaterials harren, um damit erfüllt zu werden, oder verknüpfte er mit jenem Ausdrucke einen anderen Sinn? Vielfach wurde und wird das Erstere angenommen [1]), und in der That ist es Kant selbst, der durch seine Ausdrucksweise dieses Missverständniss hervorgerufen hat. Sagt er doch, dass »die Form im Gemüthe a priori bereit liege [2]),« dass wir »sie allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen [3]),« und spricht er ja von »Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande, in denen die reinen Begriffe (Kategorien) vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt werden [4]).« Demnach scheint also Kant wirklich die apriorischen Formen als angeborene fertige Gebilde des »Gemüthes« betrachtet zu haben. In Wahrheit jedoch ist dem nicht so. Andere ausdrückliche Erklärungen Kant's sprechen in deutlicher Weise dagegen.

Bereits haben wir den Ausspruch Kant's angeführt, wo er sagt: »Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel [5]).« Wenn aber nach Kant alle unsere Erkenntniss mit der Erfah-

1) So selbst unter Anderen von Herbart, welcher gegen Kant bemerkt: »Ein paar unendliche leere Gefässe hinzustellen, in welche die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten sollten, ohne irgend einen Grund der Anordnung und Gestaltung, das war eine völlig gehaltlose, nichtssagende, unpassende Hypothese.« Psychol. I. W. W. Ausg. Hartenstein. B. V. S. 505.

2) Kr. d. r. V. S. 32. — 3) Ebend. S. 49. — 4) Ebend. S. 67.

5) Einleit. I. d. 2. Aufl.

rung beginnt, so muss Dies auch mit der formalen Erkenntniss der Fall sein. Folglich kann die letztere der Erfahrung nicht vorausgehen.

Noch deutlicher äussert sich Kant in folgenden Worten: »Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raume und in der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst *a priori* zu Stande [1]).«

Desgleichen bemerkt Kant: »So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht [2]).«

Ferner heisst es: »Die Synthesis der Apprehension muss nun auch a priori d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können [3]).«

Aus diesen Aeusserungen Kant's geht klar hervor, dass ihm zufolge weder die apriorischen Formen der Sinnlich-

1) I. S. 444. — 2) I. S. 446. — 3) Kr. d. r. V. S. 94.

keit, nämlich Raum und Zeit, noch die des Verstandes, d. h. die Kategorien dem »Gemüthe« oder dem auffassenden Subjecte von Natur aus angeboren und als fertige Gebilde vor aller Erfahrung in demselben vorhanden sind, sondern dass sie als solche erst mit der Erfahrung (aber nicht aus derselben) entstehen, indem sie aus dem Subjecte auf Anlass der Erfahrung erzeugt werden.

Angeboren sind unserem Geiste nach Kant nur gewisse Gesetze des Vorstellens und Denkens, denen gemäss er die durch die »Affection« der Sinnlichkeit im Bewusstsein entstehenden Empfindungen in räumliche und zeitliche Verbindung bringt und dadurch die apriorischen Formen der Erscheinungen oder Vorstellungen erzeugt. Auch diese nähere Bestimmung der Apriorität hebt Kant hervor, indem er sagt: »Tandem quasi sponte cuilibet aboritur quaestio, utrum conceptus uterque sit *connatus*, an *acquisitus*. Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quemlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio *acquisitus est*, non a sensu quidem objectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, *secundum perpetuas leges* sensa sua *coordinante*, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, *neque aliud hic connatum est, nisi lex animi*, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti *conjungit*[1]).«

Demnach ist also dem Geiste nur das gesetzliche Vermögen formaler Synthese angeboren, nicht aber die fertigen Formen von Raum und Zeit und den Kategorien. Diese producirt das Subject als solche erst unmittelbar bei

1) I. S. 325.

der Entstehung des Empfindungsstoffes. Ohne den Inhalt von Empfindungen gibt es in uns keine actuellen Raum- und Zeitformen und keine Kategorien, da es keine wirkliche Form ohne jeden Inhalt geben kann [1]).

Auch wäre es falsch, wenn man glaubte, dass nach der Auffassung Kant's infolge der Affection der Sinnlichkeit durch äussere Gegenstände zuerst ein Chaos von Empfindungen in der Seele entstehe und dass hierauf dieses in räumliche und zeitliche Ordnungen gebracht werde. »Ein solches Chaos von sinnlichen Empfindungen ohne alle räumlichen und zeitlichen Ordnungen ist nur eine Fiction der Phantasie durch eine willkürliche Abstraction. Raum und Zeit und ihre Modificationen kommen nicht hinterher zu den Empfindungen und ihrem Chaos hinzu, sondern werden zugleich mit ihnen wahrgenommen, weil kein Sinn irgend etwas anders percipiren kann als seiner formalen Natur gemäss [2]).« Nur wir zerlegen durch Abstraction die empirischen Anschauungen oder Erscheinungen in die zwei Factoren von Stoff (Empfindungen) und Form (Räumlichkeit und Zeitlichkeit); in Wirklichkeit aber sind beide Factoren mit einander verbunden und kann keiner

1) Es ist also unrecht, wenn wie so viele Andere, die Kant meistens nur oberflächlich kennen, selbst Trendelenburg gegen ihn bemerkt: »Endlich ist Kant's Ansicht von Raum und Zeit, an sich betrachtet, schier ein Wunder zu denken. In uns ruhe als fertige Form der unendliche Raum und die unendliche Zeit, in uns den endlichen Wesen, die fertige Form wie ein starrer Guss. Es ist weder an sich zu begreifen, noch mit Aehnlichem in Zusammenhang zu bringen. Ist denn gar nicht zu sagen, aus welchem Fluss diese starren Formen entstanden sind?« Logische Untersuchungen. 2. Aufl. B. I. S. 166. Diese Frage war und ist überflüssig, da Kant unter Raum und Zeit, wie wir oben gezeigt, keine starren, fertigen Formen in uns verstanden hat und es ist nur zu wundern, dass sogar ein Denker wie Trendelenburg die Kant'sche Lehre so missverstehen konnte. Wenn dies am grünen Holze geschieht, wie wird es erst mit dem dürren aussehen.

2) Harms, Die Philosophie seit Kant. 1879. S. 148.

für sich ohne den anderen bestehen, und darum auch ebensowenig zeitlich getrennt von einander entstehen. Die apriorischen Formen existiren also als solche nicht von Geburt aus im auffassenden Subject oder im Bewusstsein, sondern werden erst von demselben zugleich mit dem Entstehen des Empfindungsstoffes oder im Beginn der Erfahrung erzeugt. Das ist den obigen Citaten zufolge die wahre Lehre Kant's und danach sind jene Aeusserungen von ihm zu beurtheilen, nach denen es den Anschein hat, als ob er die apriorischen Formen gleichsam als angeborene fertige Gefässe im »Gemüthe« betrachtet habe. Jene Aeusserungen dürfen nach den soeben hervorgehobenen ausdrücklichen Erklärungen Kant's nicht im eigentlichen, sondern müssen im bildlichen Sinne verstanden werden [1]).

Noch mehr das Verständniss erschwerend, ja geradezu irreführend aber ist es, dass Kant die reine Form der Sinnlichkeit »reine Anschauung« genannt hat, indem er sagt: »Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transcendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heissen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit etc., in-

1) Es ist daher ungerechtfertigt, wenn T. Pesch gegen A. Riehl, der dem Gesagten zufolge die richtige Auffassung Kant's vertritt, bemerkt, er habe es sich sehr leicht gemacht, indem er alles Unbequeme bei Kant als »provisorisch« und »metaphorisch« eliminirte. (Pesch, Die Haltlosigkeit der »modernen Wissenschaft«. Freiburg i. Br. 1877. S. 47.) Nach dem Obigen ist Dies durchaus nicht der Fall, sondern Riehl (sowie auch Cohen) hat in diesem Punkte Kant richtig dargestellt.

gleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet [1].«

Zu dieser Darstellung müssen wir ein Zweifaches bemerken: erstens war es unrecht, dass Kant die reine Form sinnlicher Anschauungen selbst »reine Anschauung« genannt hat. Denn das ist sie in der That nicht, da wir die reine Raumform für sich nicht anschauen können. Wer dies nicht zugeben wollte, der mache nur einmal das Experiment, ob es ihm möglich sei, die reine Raumform, losgetrennt von jeder unmittelbaren und reproducirten Empfindung, sich vorzustellen, — und er wird finden, dass unsere Behauptung richtig ist. Die Raumform ist zwar ein Bestandtheil der sinnlichen Anschauung, aber sie ist nicht selbst eine Anschauung. Dasselbe gilt von der Zeit. Auch die reine Zeitform lässt sich nicht als solche anschauen. Die auf einander folgenden Empfindungen und Vorstellungen verlaufen zwar zeitlich, aber das allgemeine Zeitschema selbst können wir uns rein für sich nicht sinnlich vorstellen. Darum war es ein Fehler Kant's, dass er die reine Form sinnlicher Anschauungen selber eine »reine Anschauung« und »reine Vorstellung« genannt hat. Dadurch hat er zu vielen Missverständnissen Veranlassung gegeben. Es wäre viel klarer gewesen, wenn er die reine Form den apriorischen Bestandtheil einer sinnlichen Anschauung genannt hätte.

Dazu kommt ein zweites Bedenken. Kant sagt nämlich in der oben angeführten Stelle, dass, wenn ich von

1) Kr. d. r. V. S. 32.

der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, sowie das, was davon zur Empfindung gehört, absondere, aus dieser empirischen Anschauung noch Ausdehnung und Gestalt übrig bleiben; »diese aber gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet.« Demnach scheint es, als ob nach Kant in der »blossen Form der Sinnlichkeit« Ausdehnung und Gestalt enthalten sei, auch selbst ohne dass ein wirklicher Gegenstand der Sinne oder Empfindung vorhanden ist.

Diese Auffassung ist jedoch selbst nach den eigenen Aeusserungen Kant's, die wir oben angeführt haben, falsch. Denn nach Kant sind »alle Vorstellungen, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, ursprünglich erworben«. »So entspringt auch die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung.« Denn die Vorstellungen des Raumes und der Zeit a priori werden »nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt[1])«. Somit ist es klar, dass die »Ausdehnung und Gestalt« nicht schon in der »blossen Form der Sinnlichkeit« enthalten sein kann, »auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung,« d. h. vor aller Erfahrung.

Wenn wir also Kant nicht eines Widerspruches mit sich selbst zeihen wollen, so müssen wir annehmen, dass er in der oben citirten Stelle: »Diese (die Ausdehnung und Gestalt) gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine blosse Form der Sinnlichkeit im

1) Kr. d. r. V. S. 94.

Gemüthe stattfindet« — unter dem Ausdruck »gehören« nur die reale Möglichkeit ihres Producirtwerdens aus der Form der Sinnlichkeit verstanden habe.

Es ist ein Mangel, dass Kant überhaupt in seiner Darstellung nicht strenge zwischen der rein apriorischen Form der Sinnlichkeit einerseits und zwischen der actuellen (Raum- u. Zeit-) Form in einer wirklich vorhandenen, empirischen Anschauung oder Wahrnehmung anderseits unterscheidet. Beide sind nicht identisch. Die absolut reine Form der Sinnlichkeit, welche aller Empfindung und Erfahrung auch zeitlich vorhergeht, besteht, wenn wir Kant recht verstehen, in der naturgesetzlichen psychischen Fähigkeit, wenn durch äussere Einwirkungen Empfindungen entstehen, dieselben sofort in gewisser nothwendiger Weise zu verbinden; — sie besteht also in der psychischen Potenz eventueller räumlich-zeitlicher Synthese. Dieses blosse Vermögen formaler Synthese kann somit nur im uneigentlichen Sinne eine »reine Form« der Sinnlichkeit genannt werden. Denn eine wirkliche Form ist es nicht, noch ist eine solche in ihm enthalten. Man könnte dieses Vermögen vielleicht die potentielle Form der Sinnlichkeit nennen. — Dass Kant die ursprüngliche reine Form der Sinnlichkeit wirklich in dieser Bedeutung auffasst, geht sichtlich aus folgender Aeusserung hervor: Auf die Frage nämlich, wie es möglich sei, dass die »Raumanschauung a priori d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, dem Gemüthe beiwohne?« antwortet er: »Offenbar nicht anders, als soferne sie blos im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt.«

1) Kr. d. r. V. (Rosenkranz) II. S. 713.

Folglich versteht Kant unter der ursprünglichen »Form« der Sinnlichkeit nur »die formale Beschaffenheit derselben, von Objecten so afficirt zu werden, dass dadurch Anschauungen entstehen.« Nur hätte er diese »formale Beschaffenheit« nicht »Raumanschauung« nennen sollen. Diese Potenz oder dieses Naturgesetz der Sinnlichkeit nun ist a priori nicht allein im erkenntnisstheoretischen, sondern auch im temporalen Sinne; denn sie ist durchaus unabhängig von jeder Erfahrung.

Davon ist aber zu unterscheiden die actuelle Raum- und Zeitform in einer thatsächlichen Anschauung oder Wahrnehmung. Hier ist die blosse Potenz formaler Synthese, welche dem sinnlichen Bewusstsein naturgesetzlich zukommt, zur wirklichen Synthese geworden. Diese Raum- und Zeitform, welche einen factischen Bestandtheil einer vorhandenen Anschauung bildet, ist also eine Form der Sinnlichkeit oder der sinnlichen Auffassung in der eigentlichen Bedeutung des Wortes.

Auch sie ist nach Kant apriorisch, da ihr allgemeines Schema nicht aus den empfangenen Empfindungen, sondern aus der synthetischen Thätigkeit des sinnlichen Bewusstseins herrührt; aber sie ist a priori nur im erkenntniss-theoretischen, nicht im temporalen Sinne. Denn die actuelle Raum- und Zeitform existirt blos in einer empirischen äuseren Anschauung, deren formalen Bestandtheil sie bildet, und entsteht nur unmittelbar mit den Empfindungen. Sie ist somit psychologisch-genetisch von der Erfahrung abhängig, wenn auch nicht durch dieselbe gegeben.

Von der actuellen Raum und Zeitform als Bestandtheil einer concreten Anschauung ist ferner unterschieden die allgemeine Vorstellung des Raumes und der Zeit. Letztere ist nur eine Abstraction von der ersteren, die dadurch entsteht, dass man sowohl von dem Inhalt der Anschauungen (den Empfindungen) als auch von den be-

sonderen räumlichen, beziehungsweise zeitlichen Bestimmungen im Gedanken absieht. Raumform und Raumvorstellung (Raumbegriff) sind also nicht identisch. Jeder, der im Besitze von Gesichtswahrnehmungen ist, hat in jeder concreten Anschauung implicite die Raumform, aber darum noch nicht eine allgemeine isolirte Vorstellung von derselben. Diese gewinnt er erst durch Abstraction.

Hätte Kant in der Darstellung seiner Lehre diese drei Gesichtspunkte, unter denen man den Raum und die Zeit betrachten kann, genau auseinander gehalten, so hätte er sich viele Missverständnisse und Angriffe erspart. Wohl ist bei ihm von allen drei Auffassungsweisen bald da, bald dort die Rede; indem er sie aber in der Entwickelung seiner Theorie nicht genau von einander unterscheidet, entsteht Unklarheit und wenigstens scheinbarer Widerspruch.

Das möge hier im Allgemeinen zur Klarstellung der Kantischen Vorbegriffe zur Vernunftkritik genügen. Wir gehen nun zur Würdigung der Raum- und Zeitlehre Kant's im Besonderen über.

§ 3.

Kant's Lehre von Raum und Zeit und deren kritische Würdigung.

In der Darstellung seiner Lehre von Raum und Zeit schlug Kant folgenden Weg ein: Zuerst sucht er die reine Apriorität der Raum- und Zeitvorstellungen zu beweisen. Daraus folgert er zweitens den rein subjectiven Ursprung dieser Vorstellungen; und daraus drittens deren blos phänomenale Gültigkeit, d. h. ihre ausschliessliche Bedeutung für die Erscheinungen oder die empirischen Anschauungen, woraus dann ihre transcendentale Ungültigkeit hervorgeht, oder die Un-

rechtmässigkeit, die Raum- und Zeitform den Dingen an sich zuzuschreiben.

Die erste Frage für uns also ist: wie hat Kant die reine Apriorität zunächst der Raumvorstellung zu beweisen gesucht und ist ihm dieser Beweis gelungen?

Kant führt zu diesem Zwecke fünf Gründe an, welche zusammengenommen seine These beweisen sollen [1]. Im ersten Beweisgrunde zeigt er, dass der Raum keine Abstraction aus der äusseren Erfahrung ist, indem er sagt:

»Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas auser mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), ingleichen damit ich sie als ausser einander, mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich [2].«

Der Grundgedanke dieses ersten Kant'schen Arguments ist folgender: Der Raum ist kein von der äusseren Erfahrung abstrahirter Begriff, da er der letzteren selbst als Bedingung zu Grunde liegen muss. Diese These erkennen wir als richtig an, jedoch nur unter einer doppelten Voraussetzung: erstens, dass hier unter dem Raum ganz allge-

1) Kant's Argumentationsweise hinsichtlich des Raumes schreitet methodisch vorwärts. Es ist daher Unrecht, wenn manche Kritiker seine Beweise — vielleicht um sie besser angreifen zu können — willkürlich zusammenwürfeln. Die erste Pflicht des Kritikers ist, gegen seinen Gegner gerecht zu verfahren. Denn auch in der Wissenschaft heiligt der Zweck das Mittel nicht.

2) Kr. d. r. V. 1. A. Ed. Rosenkr. S. 34.

mein das Ausser-uns und das Aussereinander oder Ausgedehntsein gewisser Wahrnehmungsobjecte verstanden wird, und zweitens, dass unter der »äussern Erfahrung« die äussern Erscheinungen oder Wahrnehmungsobjecte gemeint sind. Und in der That scheint Kant die betreffenden Ausdrücke in seinem ersten Raumargument in diesem Sinne genommen zu haben. Denn was er im ersten Satz desselben schlechtweg »Raum« nennt, bestimmt er unmittelbar darauf näher als »etwas ausser mich« und als das »ausser einander« gewisser Empfindungen in der Vorstellung, indem er sagt: »Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), ingleichen damit ich sie als ausser einander, mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen.«

Freilich führt er hier — wie man sieht — ohne weiters den Ausdruck »Vorstellung des Raumes« ein, während er oben einfach »der Raum« gesagt hatte. Dieser Ausdruck erscheint hier verfänglich und hat bereits viele Kant-Kritiker thatsächlich irre geführt. Allein wer nicht an den Kant'schen Buchstaben klebt, sondern den Sinn seiner Worte aus dem Zusammenhang zu fassen sucht, wird sich an diesem hier unzutreffenden Ausdruck nicht stossen. Kant meint darunter sicherlich nicht die abstracte Vorstellung des Raumes oder den allgemeinen Begriff desselben, da er ja ausdrücklich gleich zu Anfang seines Arguments sagt: »Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen (d. i. abstrahirt) worden;« sondern er versteht darunter, wie sich aus seinem zweiten Satze ergibt, das angeschaute Ausser-uns und das Ausgedehntsein gewisser Empfindungen (oder Wahrnehmungsobjecte), kurz: das Räumliche *in concreto*. —

Die zweite Voraussetzung, unter der wir die in Rede

stehende Kant'sche These als richtig bezeichnen, betrifft den Ausdruck »äussere Erfahrung«. Unseres Erachtens hat hier Kant darunter nichts anderes verstanden als die »äusseren Erscheinungen«. Denn dafür spricht vor allem wieder sein erster Satz in dem bezüglichen Argument, wo er diesen Ausdruck sogar im Plural gebraucht: »äussere Erfahrungen«. Was können diese »äusseren Erfahrungen« anders sein als äussere Erscheinungen? Noch deutlicher aber zeugt für diese Auffassung sein Schlusssatz: »Die Vorstellung des Raumes kann nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.« —

Wir sagen also: wenn man den Raum und die äussere Erfahrung in dem soeben determinirten Sinne fasst, dann ist der Kant'sche Satz wahr, dass der Raum kein aus der äusseren Erfahrung abstrahirter Begriff ist. — Man werfe uns nicht Mikrologie vor, da wir in der Prüfung so umständlich und vorsichtig zu Werke gehen. Wäre man immer so verfahren, dann würde man Kant in gar manchen Punkten gerechter beurtheilt haben; die Worte des tiefsinnigen Kant bedürfen in der That eines Commentars, bevor man sich pro oder contra darüber ausspricht. Meistens aber bringt man seine eigenen Vorstellungen und Begriffe zur Beurtheilung der Kant'schen Lehren mitheran und kritisirt dieselben von Gesichtspunkten aus, die der grosse Philosoph an der betreffenden Stelle nicht im Auge hatte. Auf diese Weise wurde und wird auch der erste Kant'sche Raum-Satz vielfach aus Gründen angegriffen, die seinen eigentlichen Gedanken gar nicht treffen. So bemerkt z. B. gegen denselben E. v. Hartmann: »Kant behauptet: ‚Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit ich gewisse Empfindungen . . . als in verschiedenen Orten

vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen.‘ Der Begründungssatz ist erstens in dieser Nacktheit hingestellt eine ganz unbewiesene Behauptung, der mit demselben Schein von Recht ihr Gegentheil gegenübergestellt werden kann, und zweitens hat er gar nichts mit der Behauptung zu thun, die er begründen soll. Mag der Raum schon vor der Erfahrung vorhanden sein oder nicht, so ist er doch vor der fertigen Erfahrung keinenfalls im Bewusstsein vorhanden; das Bewusstsein lernt den Raum nicht früher als die Erfahrung, sondern erst an und in dieser kennen; will es denselben isolirt von den empirischen Anschauungen, an welchen es ihn gegeben empfängt, vor sich hinstellen, so bleibt ihm gar nichts übrig, als »von diesen Gegenständen zu abstrahiren«, wo ihm alsdann die von diesen und jenen Gegenständen gereinigte Raumanschauung als Abstraction von den gegebenen Erfahrungen übrig bleibt (37). ‚So wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit etc., ingleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt‘ (32). Dass dies Abstracta sind, wird kein Mensch bezweifeln wollen. Aus ihnen habe ich dann abermals das abzusondern, was die Ausdehnung von der Gestalt, und was die Gestalt von der Ausdehnung unterscheidet, so bleibt wiederum etwas übrig, was der Ausdehnung und Gestalt, gemeinsam ist, die Räumlichkeit. Die Räumlichkeit ist also eine Abstraction aus Ausdehnung und Gestalt, d. h. eine Abstraction zweiter Ordnung. Diese Räumlichkeit aber ist es, was die Empfindung zur räumlichen Anschauung macht, keineswegs der einheitliche unendliche Raum, der niemals in die endliche Anschauung hinein kann. Es ist also klar, dass wir das Formale der

Räumlichkeit uns isolirt nicht anders als durch einen Abstractionsprocess vermitteln können[1]).«

Diese Erörterung E. v. Hartmann's gegen das erste Argument Kant's stösst dasselbe nicht um, da sie seinen eigentlichen Gedanken nicht trifft. Kant wusste nämlich so gut wie Hartmann, dass wir das Formale der Räumlichkeit uns isolirt nur durch einen Abstractionsprocess aus der empirischen Anschauung zum Bewusstsein bringen können, denn er sagt es ja selbst in der Vernunftkritik S. 32; allein darum handelt es sich hier nicht. Die Frage Kant's dreht sich hier nicht darum, wie wir zur abstracten Vorstellung des Raumes gelangen, sondern woher es kommt, dass wir gewisse Empfindungen als »ausser einander« oder als continuirlich ausgedehnt anschauen und dass wir sie auf etwas ausser uns beziehen. Und da hat Kant Recht, wenn er sagt, dass die räumliche Form, in der uns gewisse Empfindungen (d. h. Qualitäten des Gesichtssinnes) erscheinen, nicht aus der »äusseren Erfahrung abgezogen« sein kann, da sie ja die unerlässliche Bedingung für die letztere ist. Denn Kant versteht (wenigstens in dem in Rede stehenden Argument, wie aus dessen Schlusssatz hervorgeht) unter der äusseren Erfahrung die »äussere Erscheinung«; in der äusseren Erscheinung aber ist bereits die Raumform als nothwendiges Element enthalten, so zwar dass ohne dieselbe gar keine äussere Erscheinung, also auch keine äussere Erfahrung möglich ist. Folglich kann die Raumform nicht erst hintennach aus der äusseren Erscheinung oder Erfahrung »erborgt« sein. Wer das erste Argument Kant's, der Raum, d. h. die Raumform gewisser Empfindungen, könne nicht erst nachträglich aus der äusseren Erfahrung abstrahirt sein, da sie deren nothwendige Grundlage bilde — widerlegen wollte, der müsste nachweisen,

1) E. v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 1875. S. 143.

dass eine äussere Erfahrung, d. i. äussere Erscheinungen möglich seien ohne das Schema des Aussereinander. Das ist aber offenbar unmöglich; denn die äussere Erfahrung oder Erscheinung enthält bereits als formalen Grundbestandtheil die Raumform. Somit kann die letztere nicht aus der ersteren durch eine Abstraction erst entstehen.

Damit ist aber durchaus nicht gesagt, dasss auch unsere Vorstellung der erwähnten Raumform keine Abstraction sei. Im Gegentheil, das lehrt Kant ausdrücklich Seite 32, wie wir bereits gehört haben. Allein hier handelt es sich nicht darum, wie wir zur reflexen Erkenntniss der Raumform unserer Empfindungen kommen, sondern nur darum, woher diese Raumform selbst stammt. Die Frage, mit welcher Kant sich hier befasst, ist eine erkenntnisstheoretische, nicht eine psychologisch-genetische. Und wer diesen Gesichtspunkt nicht im Auge behält, sondern vom psychologisch-genetischen Standorte aus gegen Kant polemisirt, dessen Schwertstreiche gehen in die Luft, ohne ihr Ziel zu treffen.

Darum ist auch der obige Angriff E. v. Hartmann's gegen das erste Kant'sche Raum-Argument gegenstandslos. Anfangs spricht er nur im psychologisch-genetischen Sinne gegen Kant, und hier wäre er im Recht, wenn Kant nicht dasselbe gelehrt hätte. Indem aber Hartmann am Schlusse seiner Erörterung plötzlich seinen Standpunkt ändert und zur erkenntnisstheoretischen Auffassung der Frage übergeht, geräth er in Collision mit sich selbst. Zuerst nämlich sagt er, dass die Räumlichkeit eine Abstraction, und zwar eine Abstraction zweiter Ordnung, aus der empirischen Anschauung sei, und dann fährt er unmittelbar darauf also fort: »Diese Räumlichkeit aber ist es, was die Empfindung zur räumlichen Anschauung macht.« Wie reimt sich das zusammen? Also erst soll die Räumlichkeit eine nachträgliche Abstraction des Geistes

aus der fertigen äusseren Anschauung sein, und dann soll dieselbe Räumlichkeit, also diese spätere Abstraction, die räumliche Anschauung erst machen, oder als solche constituiren! Das ist sicher unmöglich. Denn offenbar macht nicht unsere nachträgliche Raumabstraction aus den äusseren Anschauungen die letzteren (beziehungsweise deren Inhalt: die Empfindungen) zu räumlichen, sondern die äusseren Anschauungen besitzen bereits von vornherein den Charakter der Räumlichkeit, und auf Grund dieser ursprünglichen psychischen Thatsache vollzieht sich erst später unsere Raumabstraction.

Der Fehler E. v. Hartmann's besteht also hier darin, dass er einerseits nicht zwischen der concreten Raumform gewisser Empfindungsqualitäten und zwischen unserer nachträglichen abstracten Vorstellung dieser Raumform unterscheidet, und dass er anderseits meint, im ersten Kant'schen Argument handle es sich darum, woher diese letztere abstracte Raumvorstellung stammt, während sich in Wahrheit die Frage nur um den Ursprung der concreten Raumform unserer Empfindungen dreht. Die Frage Kant's ist hier lediglich die: ob das Raumschema gewisser Empfindungen von der äusseren Erfahrung abstrahirt ist oder nicht. Darauf antwortet er: Dasselbe könne nicht aus der äusseren Erfahrung durch Abstraction stammen, da es eine nothwendige Grundlage dieser Erfahrung selbst bilde. Und wenn man, wie Kant hier, unter der äusseren Erfahrung die äusseren Erscheinungen oder Anschauungen versteht, so ist gegen diesen Kant'schen Satz nichts einzuwenden.

Fast durchgängig aber wird der eigentliche Fragepunkt Kant's in seiner Raumtheorie irrthümlich aufgefasst [1]). Bei

1) Man vergleiche u. a. T. Pesch indem er gegen das erste Raumargument Kant's Folgendes bemerkt: »Eitel Humbug! Zuerst erkennen wir durch die sinnliche Wahrnehmung etwas, was ausser uns ist, Nahes, Fernes u. s. w. (Wir erkennen es noch nicht als

E. v. Hartmann haben wir es bereits gesehen. Dasselbe ist der Fall — um noch ein Beispiel aus der neuesten Zeit anzuführen — bei Hermann Wolff, indem er gegen das in Rede stehende Argument Folgendes bemerkt: »Kant hat Recht, wenn er die Vorstellung des Raumes nicht zu den aus der Erfahrung abstrahirten Begriffen rechnet.

Aeusseres, Nahes, Entferntes.) Dann erkennen wir auch uns selber. Das bestimmte Wo, ein bestimmtes Ortssein, räumliche Verhältnisse der Dinge unter einander und in Bezug auf uns sind nun in den erkannten Dingen vorhanden; und wir haben die Fähigkeit, das Oertliche und Zeitliche erkennend herauszugreifen. Warum soll es nöthig sein, dass die Erkenntniss des eigenen und des fremden Wo schon die Vorstellung des Raumes voraussetze? Auf diese Frage ist Kant die Antwort schuldig geblieben. Der Process ist überaus einfach: Zuerst erkennen wir die beschränkte Gegenwart, welche die Dinge besitzen; dann fassen wir (allerdings mangelhaft und unvollkommen) die räumlichen Verhältnisse des Nebeneinanderseins, der Ausdehnung, der Nähe und Entfernung, welche in der Aussenwelt vorhanden sind, und erst daraus erkennen wir das, was wir Raum nennen, d. h. die Möglichkeit der Ausdehnung.« (Die Haltlosigkeit der »modernen Wissenschaft«. 1877. S. 46.) Hiemit hat Pesch das erste Kant'sche Raumargument so wenig widerlegt als E. v. Hartmann, da er von der besonderen Tendenz desselben abschweift und unter dem Raum etwas ganz Anderes versteht als Kant. Die Frage Kant's geht hier nicht darauf hinaus, wie wir zur abstracten Vorstellung des Raumes gelangen, sondern ob das »Aussereinandersein« oder das Raumschema gewisser Empfindungen sowie die Projection derselben nach aussen an einen von uns verschiedenen Ort aus der »äusseren Erfahrung«, d. i. den »äusseren Erscheinungen« abstrahirt sei oder nicht. Nur darum handelt es sich hier und sonst um nichts. Und wenn man mit Kant unter der »äusseren Erscheinung« das räumliche Anschauungsbild versteht, so ist es richtig, dass die Räumlichkeit oder das Raumschema der Erscheinungen nicht erst durch einen nachträglichen Abstractionsprocess aus denselben gebildet sein kann, da es ja einen ursprünglichen Bestandtheil dieser ausmacht. Das Raumschema überhaupt liegt in der That als formaler Factor den äusseren Erscheinungen oder der äusseren Erfahrung zu Grunde und kann daher seinen Ursprung nicht erst einer späteren Abstraction aus dieser Erfahrung verdanken. Der Vorwurf des »eitlen Humbugs« ist also hier nicht am Platze.

Sie ist kein Begriff im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wie etwa die empirischen Begriffe Mensch, Baum, Pferd u. s. f. und nicht durch begriffliches Trennen gewonnen, sondern vielmehr durch aufhebendes (einen bestimmten Rauminhalt) und verbindendes Denken erworben. Wenn ich von den Bestimmungen eines wahrgenommenen Körpers nach und nach Alles weglasse, die Gestalt, die Grösse, die Ausdehnung u. s. f., bleibt noch der Raum übrig, den er, welcher nun ganz verschwunden ist, einnahm, und den könnt ihr nicht wegdenken. Allerdings nicht. Ich würde aber daraus eher folgern, dass eben der Raum, welchen der Körper einnahm, etwas Objectives, Wirkliches sei, und dass die Vorstellung eines leeren Raumes, welche hieraus folgt, etwas rein durch einen seelischen Aufhebungsact Gewonnenes ist. Indem ich nun diesen so gewonnenen leeren Raum mit den durch einen ähnlichen Act gewonnenen leeren Räumen daneben, davor und dahinter verbinde, entsteht in meinem Vorstellen und Denken die Vorstellung des einen absoluten, unendlichen, leeren, im Denken unbegrenzten Raumes, der mich von allen Seiten umgibt und in dem ich mich selbst befinde [1]).«

Diese ganze Ausführung gegen das erste Raum-Argument Kant's ist meines Erachtens unzutreffend. Denn erstens legt Kant in diesem Argument kein besonderes Gewicht auf die Frage, ob der Raum ein Begriff sei oder nicht — wie Wolff es auffasst — sondern die Haupttendenz Kant's geht hier darauf hinaus, zu zeigen, dass der Raum nichts aus der äusseren Erfahrung Abstrahirtes sei. Die begriffliche oder nicht begriffliche Natur des Raumes bildet hier bei Kant keineswegs den eigentlichen Gegenstand seiner Erörterung — diese Frage wird viel-

1) Herm. Wolff, Speculation und Philosophie. 1883. B. I. S. 186.

mehr erst im vierten Argument (der ersten Auflage) behandelt — sondern an dieser ersten Stelle legt Kant den Accent auf das Moment »empirisch«.

Zweitens handelt es sich hier bei Kant, wie schon oben gegen E. v. Hartmann bemerkt wurde, gar nicht darum, wie wir zur isolirten abstracten Vorstellung des Raumes gelangen, sondern nur darum, ob der Raum als concreter formaler Bestandtheil der Erscheinungen aus der äusseren Erfahrung entlehnt sei oder nicht.

Drittens befasst sich hier Kant noch nicht mit der Frage, ob der Raum auch etwas Objectives, Wirkliches sei, oder lediglich der Subjectivität angehöre; diese Frage wird erst in den Schlussfolgerungen aus den fünf Raumargumenten besprochen, und hat hier noch nichts zu thun.

Viertens versteht Kant unter dem in Rede stehenden Raum durchaus nicht »die Vorstellung eines leeren Raumes«; diese gilt ihm vielmehr als eine willkürliche Abstraction der Phantasie, von der hier nicht gesprochen wird. Sondern der Raum, von dem hier Kant handelt, ist die Raumform, in der die Empfindungen unserer äusseren Anschauungen geordnet sind; denn er spricht ausdrücklich von dem »ausser einander gewisser Empfindungen«. Dieses »Aussereinander« oder diese Raumform existirt nicht als solche rein für sich ohne jeden Empfindungsinhalt, sondern nur in und an den Empfindungen des äusseren Sinnes. Auch wird dieselbe sicherlich nicht »durch (einen bestimmten Rauminhalt) aufhebendes und verbindendes Denken erworben«, sondern sie entsteht unmittelbar mit den Empfindungen. Somit zeigt sich auch die Wolff'sche Kritik des ersten Raum-Argumentes Kant's als verfehlt, da sie den eigentlichen Kernpunkt der Sache nicht trifft.

Auch Ueberweg hat den Kant'schen Gedanken nicht richtig erfasst, indem er zu dessen ersten Raum-Satz kurz

bemerkt: »Was freilich ein Zirkelschluss ist[1].« Diese Kritik hat bereits Cohen abgewiesen, indem er sagt: »Wie Ueberweg zu diesem Urtheil kommt, lässt sich begreifen. Er meint nämlich, dem Gedanken von der Priorität des Raumes liege der von der Apriorität desselben zu Grunde. Und so sei das »schon zu Grunde liegen« des Raumes durch einen Zirkel bewiesen, nämlich durch die vorausgesetzte Annahme der Apriorität. Aber davon ist an dieser Stelle noch gar nicht die Rede. Man kann sagen, die Erklärung sei noch nicht vollständig. Sie ist es in der That nicht, so lange die Art des zu Grunde liegens nicht angegeben ist; aber man darf nicht durch eigenes Hinzufügen diesen Satz zum Zirkelschluss machen[2].«

Indess soll mit all dem nicht gesagt sein, dass das erste Kant'sche Raum-Argument gänzlich unanfechtbar sei. Kant hat damit nur so viel bewiesen, dass die räumliche Auffassungsform, die den formalen Bestandtheil unserer Anschauungen oder Wahrnehmungen bildet, nicht eine Abstraction aus der äusseren Erfahrung ist, insofern man unter der letzteren die Erscheinungen oder empirischen Anschauungen versteht. Aber er hat damit noch nicht die Apriorität der genannten Raumform überhaupt, noch weniger deren reine oder absolute Apriorität bewiesen. Denn es bleibt noch immer die Möglichkeit offen, dass die Raumform unmittelbar mit den Empfindungen (Qualitäten) in demselben Sinne uns empirisch gegeben wird wie die Empfindungen selbst. In diesem Falle aber wäre die Raumform nicht etwas a priori, sondern a posteriori, obschon nicht aus der äusseren Erfahrung abstrahirt. Ob aber dies wirklich sich so verhält oder nicht, d. h. ob die Raumform in und mit dem Stoff der Empfindungen uns empirisch gegeben wird, oder nur subjective Zuthat ist,

1) Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. A. B. III. S. 170.

2) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. 1871. S. 9.

das ist eine andere Frage. Jedenfalls ist durch das erste Raum-Argument Kant's diese Frage nicht entschieden und darum durch dasselbe die reine Apriorität der Raumanschauung nicht erwiesen.

Sehen wir nun zu, ob ihm Dies durch sein zweites Argument gelungen ist. Dasselbe lautet: »Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt[1].«

Was den ersten Satz dieses Arguments betrifft: »Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt,« so ist es richtig, dass die Raumform allen unseren äusseren Anschauungen, insofern man darunter die Gesichts- und Tastwahrnehmungen versteht, nothwendig inhärirt; denn alle unsere Licht- und Farbeempfindungen zeigen sich uns räumlich ausgedehnt und es ist uns nicht möglich, dieselben aller Raumform zu entkleiden. Allein daraus folgt noch nicht, dass die Raumform eine rein subjective Auffassungsweise des Bewusstseins oder der Sinnlichkeit und darum a priori sei. Man könnte vielmehr aus der genannten Thatsache vielleicht mit mehr Recht gerade das Gegentheil schliessen. Man könnte nämlich sagen: eben weil das anschauende und vorstellende Subject nicht im Stande ist, aus seinen Licht- und Farbeempfindungen die Raumform zu eliminiren, darum kann die Letztere nicht a priori aus ihm selbst stammen, sondern ist ihm als nicht

1) Kr. d. r. V. S. 35.

zu beseitigende Thatsache sammt dem Wahrnehmungsinhalt von aussen gegeben, d. i. a posteriori; denn wäre die Raumform etwas rein Subjectives, dann dürfte man vielleicht erwarten, dass sie auch der Gewalt und Willkür des Subjectes unterliege. Da aber thatsächlich Dieses nicht der Fall ist, so könnte man daraus folgern, das sie der Objectivität entstammt.

Jedoch auch diese gegentheilige Schlussfolgerung wäre nicht stringent. Denn wenn auch das percipirende Subject keine willkürliche Gewalt über die Raumform seiner Gesichtsempfindungen besitzt, so könnte dieselbe dennoch in ihm seine Quelle haben, indem sie auf einem unabänderlichen Naturgesetz seiner Functionsweise beruhen könnte. In diesem Falle wäre wohl die Raumform der Gesichtsempfindungen der Willkür des Subjectes entzogen, aber trotzdem von subjectiver Abstammung. Gerade dies behauptet Kant.

Man darf also aus der Unmöglichkeit des Subjectes, die Raumform von seinen Gesichtsempfindungen zu beseitigen, nicht folgern, dass deshalb dieselbe aus objectiver Quelle herrühren müsse. Aber ebenso wenig ist der gegentheilige Schluss Kant's erlaubt, dass sie darum subjectiv oder a priori sei. Es kann das Eine, aber auch das Andere richtig sein. Welche aber von beiden Behauptungen die wahre ist, muss durch andere Erwägungen entschieden werden.

Wenn nun Kant zur Begründung seines ersten Satzes weiter sagt: »Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden,« — so ist auch diese Behauptung nur theilweise richtig, und zum Nachweis der reinen Apriorität der Raumanschauung keineswegs ausreichend. Denn es ist wohl wahr, dass wir uns keine Farbe, kein Licht vorstellen können, ohne sie uns räumlich vorzu-

stellen; aber ebensowenig können wir uns etwas Räumliches vorstellen ohne jede positive Empfindungsqualität, ohne jede Farbe. Denn wenn wir uns auch noch so sehr bemühen, etwas Räumliches rein für sich vorzustellen, wenn wir auch jedes Licht, jede Farbe davon auszuschliessen suchen und darum das Auge schliessen, so bleibt uns doch immer in unserer Vorstellung wenigstens das sogen. Augenschwarz, und auch dieses ist eine positive Empfindungsqualität. Es ist uns thatsächlich nicht möglich, uns einen Raum, auch nur in der Phantasie, ohne jeden Empfindungsinhalt vorzustellen.

Freilich ist die Ausdrucksweise Kant's in dem in Rede stehenden Satze etwas verfänglich, indem er im ersten Gliede das Wort »Vorstellung« und im zweiten den Ausdruck »denken« gebraucht. Soll aber der ganze Satz Zusammenhang und Sinn haben, so muss man annehmen, dass er hier diese beiden Ausdrücke in einer und derselben Bedeutung verstanden habe. Und zwar muss er darunter in beiden Gliedern entweder ein Vorstellen im eigentlichen Sinne — was das Wahrscheinlichere ist — oder ein abstractes Denken gemeint haben. Ist das Erstere der Fall, so ist es wohl richtig, dass wir uns keine sinnliche, weder (unmittelbare noch reproducirte) Vorstellung machen können, ohne den Raum, d. h. ohne die Raumform mitvorzustellen; aber es ist nicht richtig, dass wir uns etwas rein Räumliches ohne jeden Inhalt oder ohne jeden Gegenstand vorstellen können. — Hat dagegen Kant in der angeführten Stelle unter dem Vorstellen ein abstractes Denken verstanden, dann empfängt sein Satz folgende entsprechende Fassung: »Man kann sich niemals in abstracto denken, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden.«

Aber auch in dieser Fassung ist die Kant'sche Behauptung nicht zutreffend. Denn man kann recht wohl

den Gedanken fassen, dass kein Raum sei. Kant selbst liefert ja einen schlagenden Beweis hiefür, indem er lehrt, dass die Dinge an sich unräumlich seien, dass also in der objectiven Welt kein realer Raum existire[1]). Doch glauben wir, annehmen zu müssen, dass Kant hier unter der »Vorstellung« keinen abstracten Gedanken verstanden hat, sondern ein wirkliches Vorstellen und Anschauen; folglich aber auch unter dem parallelen Ausdruck »denken« in demselben Satze kein eigentliches »Denken«, sondern ebenfalls ein »Vorstellen«. Denn dafür spricht sowohl die These im ersten Satze, wo es heisst: »Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt,« als auch

1) Auch Schopenhauer sieht in dem Kant'schen Gedanken, dass »man sich niemals eine Vorstellung davon machen könne, dass kein Raum sei,« das beste Argument für die Idealität oder Subjectivität des Raumes, indem er sagt: »Der einleuchtendste und zugleich einfachste Beweis der Idealität des Raumes ist, dass wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Blos ausleeren können wir ihn. Alles, Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sei absolut leer, u. dgl. m. Nur den Raum selbst können wir auf keine Weise los werden. Was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende; denn er liegt allem unserm Vorstellen zu Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, dass er unserm Intellect selbst angehört, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objectenwelt aufgetragen wird, liefert.« Werke Bd. 6. S. 46. — Dazu bemerken wir: wenn es wahr ist, was Schopenhauer sagt, dass unser Intellect Alles, mit alleiniger Ausnahme des Raumes, in Gedanken aufheben kann, so beweist dies das Gegentheil von dem, was er daraus folgert. Denn unter dem Alles, was der Intellect aufheben kann, muss er auch selbst sich befinden. Kann aber der Intellect sich selbst in Gedanken beseitigen, aber den Raum nicht, so kann der Raum kein integrirender Theil des Intellects sein; denn sonst müsste mit dem Ganzen nothwendig auch der Theil aufgehoben werden können.

sein Schlusssatz: »Er (der Raum) wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen angesehen.« Diese Worte bekunden, dass Kant den »Raum« auch in diesem zweiten Argument in derselben Bedeutung genommen hat wie im ersten, nämlich als den formalen Bestandtheil der äusseren Anschauungen oder Erscheinungen. In diesem Sinne gefasst, ist freilich der Raum eine nothwendige Vorstellung, oder besser gesagt: eine nothwendige Form der Anschauungsobjecte. Denn wir können Nichts äusserlich anschauen ohne die Raumform. In allen unseren äusseren Erscheinungen oder empirischen Anschauungen bildet sie einen constanten Factor. Dies muss man Kant zugeben. Aber ist das, wie Kant meint, auch ein triftiger Beweis für deren reine Apriorität oder Subjectivität? Wir können diesem Schlusse nicht beistimmen, denn es ist ja auch möglich, dass diese Nothwendigkeit in dem einwirkenden Object ihren Grund hat. Wenn nämlich alle äusseren sichtbaren Gegenstände die Raumform an sich tragen, so ist es wohl erklärlich, dass auch die ihnen entsprechenden Wahrnehmungen insgesammt diese Form besitzen und dass es uns unmöglich ist, ein Aussending ohne dieselbe anzuschauen, da unter obiger Voraussetzung die bezüglichen Objecte sie uns mit Naturnothwendigkeit aufdrängen. — Und was den Umstand betrifft, dass wir nicht einmal in der Phantasie uns Gesichts- beziehungsweise Tastgegenstände ohne die Raumform vorstellen können, so lässt sich auch diese Thatsache durch die erwähnte Hypothese leicht erklären, ohne dass man zur reinen Subjectivität die Zuflucht nehmen muss. Sind ja die Phantasiebilder im Wesentlichen nichts weiteres als reproducirte und variirte Sinneswahrnehmungen, und wenn diesen letzteren nothwendig die Raumform zukommt, dann kann sie auch jenen nicht fehlen. — Ferner ist es möglich, dass wenigstens theilweise die concrete

Raumform unserer äusseren Erscheinungen objectiv bedingt und bestimmt ist. Ob und inwieweit dies aber wirklich der Fall ist, haben wir an dieser Stelle nicht zu erörtern. Hier beschäftigt uns nur die Frage, ob das zweite Kant'sche Argument die behauptete reine Apriorität der Raumvorstellung beweist. Dem Gesagten zufolge müssen wir diese Frage verneinen.

Wir gehen nun zum dritten Argumente über, welches lautet: »Auf diese Nothwendigkeit a priori (der Raumvorstellung) gründet sich die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Constructionen a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äusseren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung und es wäre eben nicht nothwendig, dass zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction. Man würde also nur sagen können, so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte[1].«

Kant sucht also in diesem Argument einen indirecten Beweis für die Apriorität der Raumvorstellung zu liefern, indem er sich auf die apodiktische Gewissheit und Allgemeingültigkeit der geometrischen Grundsätze beruft, die nicht aus der äusseren Erfahrung stammen könne, da uns letztere nur Zufälligkeit und blos comparative Allgemeinheit liefere.

In der »Transcendentalen Erörterung des Begriffs

1) Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 35. — In den folgenden Auflagen fehlt dieses dritte Argument.

vom Raume[1])« spricht sich Kant über diesen Punkt also aus: »Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntniss von ihm möglich sei? Er muss ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem blossen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht. Aber diese Anschauung muss a priori, d. h. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesammt apodiktisch, d. h. mit dem Bewustsein ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze können nicht empirische oder Erfahrungsurtheile sein, noch aus ihnen geschlossen werden Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniss a priori begreiflich.«

Dazu bemerken wir: in Rücksicht auf den mathematischen Raum hat die Ansicht Kant's eine Berechtigung. Denn die Eigenschaften des Raumes, wie sie die reine Geometrie auffasst, können nicht aus der äusseren Erfahrung abstrahirt sein, da sie in derselben nicht liegen; sie müssen darum einen apriorischen Ursprung haben. So betrachtet die Geometrie den Raum als in sich unveränderlich, vollständig gleichartig und unbegrenzt oder unendlich. Die gerade Linie gilt ihr als absolute Richtungsidentität, die Fläche als vollkommen eben. Diese mathematischen Bestimmungen des Raumes können nicht direct aus der äusseren Erfahrung geschöpft sein; denn die Wahrnehmung bietet uns weder einen durchaus gleichförmigen noch einen unendlichen Raum; der em-

1) Kr. d. r. V. 2. Aufl. § 3. (Rosenkranz II. S. 712.)

pirische Raum ist vielmehr ungleichartig und endlich. Auch zeigt uns die Wirklichkeit keine absolut gerade Linie und ebensowenig eine absolut ebene Fläche. Die mathematischen Eigenschaften des Raumes können darum nicht der Erfahrung entlehnt sein. Folglich müssen sie aus dem vorstellenden und denkenden Subjecte stammen. Sie sind, wie Riehl trefflich gezeigt hat, »die Wirkungen und Eigenschaften der Denkfunction in der Anschauung[1]),« und insofern apriorisch. »Alle Wahrnehmung, auch die durch künstliche Instrumente verschärfte, ist in der Richtung des Grossen und der des Kleinen jederzeit beschränkt und zwischen der wahrgenommenen Gleichförmigkeit, der Anschauung der Geraden und den Begriffen der absoluten Homogeneität und Richtungsidentität ist eine Kluft, die durch sinnliche Erfahrungen niemals ausgefüllt werden kann. Ich stelle nicht in Abrede, dass die erwähnten Wahrnehmungen den nächsten Anlass geboten haben mögen, diese Eigenschaften des Raumes zu constatiren[2]), aber ein Anlass ist noch kein zureichender Grund. Angenommen die Temperatur des Weltraumes sei an allen Punkten in etwas verschieden, so müssten die Ausdehnungsverhältnisse der physischen Körper durch ihre Uebertragung von Ort zu Ort eine Veränderung erleiden, die doch nicht wahrnehmbar sein würde. Zu Folge der atomistischen Vorstellung über die Natur der Körper ist keine Kante eines

1) Riehl, Der philosophische Kriticismus. 1879. B. II. S. 116.

2) Plato's berühmte Definition der Geraden als derjenigen Linie, deren Mittleres das Ende verdeckt, ist augenscheinlich aus optischen Erfahrungen, der Verdeckung von Theilen des Gesichtsfeldes durch zwischenliegende Objecte, abgezogen. Sie ist die projectivische Definition der Geraden. Doch geht Plato auch hier über die unmittelbare Wahrnehmung hinaus, denn das Mittlere und das Ende der Geraden sind streng geometrische Puncte, während die sinnliche Anschauung nur kleine Scheibchen kennt.

Krystalls gerade im geometrischen Sinne des Begriffs und nach der Aethervibrationstheorie des Lichts gilt dieser Begriff streng genommen auch nicht vom Lichtstrahle. Riemann's Zweifel, ob die Gesetze der Geometrie auch im unendlich (oder wie wir vorziehen zu sagen im unwahrnehmbar) Kleinen ihre thatsächliche Giltigkeit bewahren, wäre demnach berechtigt und überdies gar nicht zu lösen.

Man hat die geometrischen Begriffe als idealisirte Erfahrungsbegriffe erklärt. Soll dieser »Idealisirung« irgend ein deutlicher Sinn unterliegen, so kann damit nur die logische Gestaltung der sinnlichen Eindrücke gemeint sein. Wir machen die wahrgenommene Gleichförmigkeit der Raumausdehnung zu einer völlig genauen, weil wir den strengen Begriff der Gleichheit der Bildung unserer Wahrnehmungen zu Grunde legen; wir machen die anschauliche Einfachheit der Beziehung zwischen Puncten des Raumes, die Erhaltung desselben Richtungsgefühles im Uebergang von Ort zu Ort, die Ueberdeckung kleiner Theile des Gesichtsfeldes durch dazwischen liegende sinnliche Puncte zur absolut identischen Beziehung, weil der Begriff der Identität das Gesetz alles Denkens, auch der denkenden Verbindung sinnlicher Bilder ist. Niemand hat diese Unabhängigkeit der idealen Gebilde der Geometrie von ihrer körperlichen Darstellung in der Wirklichkeit und die Abhängigkeit der Erkenntniss und Beurtheilung der letzteren von den ersteren klarer ausgesprochen als Helmholtz, wenn er sagt, dass wir darüber, ob ein Körper fest, ob seine Flächen eben, seine Kanten gerade sind, erst mittels derselben (geometrischen) Sätze entscheiden, deren thatsächliche (empirische) Richtigkeit durch die Prüfung zu erweisen wäre. Freilich ist damit zugleich zugestanden, dass eine directe empirische Prüfung derselben unmöglich ist. Es ist eine Forderung, die wir an empirische Begriffe stellen, dass

sie durch Thatsachen bewiesen werden. Es ist das Kennzeichen apriorischer, durch die Denkthätigkeit erzeugter Begriffe, dass wir vielmehr umgekehrt die Thatsachen durch sie verificiren. Dies findet aber bei den geometrischen Begriffen der Geraden, der Ebene u. s. w. statt; also sind diese Begriffe, soweit es auf ihre rein logischen Bestandtheile ankommt, apriorische Begriffe[1]).

Insofern hat demnach Kant Recht: die mathematischen Bestimmungen des Raumes, die Elemente der Geometrie und deren synthetische Constructionen sind apriorischer Art, d. h. nicht aus der äusseren Erfahrung geschöpft. Allein folgt daraus, dass auch die Raumanschauung überhaupt, dass unser empirisch-sinnlicher Raum den Charakter der reinen Apriorität und Subjectivität besitzt? Mit nichten. Der empirisch-sinnliche Raum oder der Raum der äusseren Wahrnehmung ist eben nicht identisch mit dem mathematischen oder absoluten Raum. Wenn daher auch die Apriorität des letzteren zugestanden wird, so geht daraus noch nicht die Apriorität des ersteren hervor. Es war deshalb ein Fehler Kant's, dass er aus der Apriorität des mathematischen Raumes die Apriorität der Raumanschauung überhaupt folgerte, indem er beide in seiner Argumentation nicht von einander unterschied.

Dass aber die sinnliche Raumanschauung nicht rein apriorisch d. h. vollständig unabhängig von aller Erfahrung ist, geht schon daraus hervor, da dieselbe nur an eine bestimmte Klasse von Empfindungsqualitäten unmittelbar geknüpft ist. Nur die Lichtempfindungen besitzen unmittelbar die Form der Ausdehnung; in ähnlicher, aber keineswegs gleicher Weise dann noch die Tastempfindungen, während die Empfindungen des Tones, des Geruches u. s. w.,

1) A. a. O. II. S. 176.

rein für sich genommen, von punctueller und nicht extensiver Intensität sind. Diese Thatsache beweist, dass die Raumanschauung nicht durchaus unabhängig vom Empfindungsinhalt ist, da sie nur mit einem bestimmten Inhalt verbunden erscheint. Folglich ist sie insofern durch die Erfahrung bedingt und nicht rein subjectiv. Wäre die Raumvorstellung eine rein apriorische oder subjective Auffassungsform des äusseren Sinnes, wie Kant meint, dann wäre zu erwarten, dass alle Empfindungsklassen in der Raumform percipirt würden. Da aber Dies thatsächlich nicht der Fall ist, indem nur die Gesichtsempfindungen und in gewisser Weise noch die Tastempfindungen die Raumform an sich tragen, so spricht Das gegen die reine Apriorität der Raumanschauung.

Dazu kommt, dass die concreten Raumverhältnisse, das bestimmte Aussereinandersein und die bestimmte Lage der coexistirenden Raumelemente in einer Anschauung nicht aus der von Kant angenommenen allgemeinen, rein subjectiven Raumform abgeleitet werden können. Die concreten Raumverhältnisse der Erscheinungen lassen sich nicht a priori, d. h. ohne Erfahrung erkennen, sondern werden dem Bewusstsein empirisch in den Verhältnissen der Empfindungsqualitäten gegeben. Es ist daher nicht richtig, wenn Kant sagt: »Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.« Es scheint demnach, dass uns durch die äussere Erfahrung ein an sich noch ungeordnetes Empfindungsmaterial geliefert werde, welches erst durch die in uns liegende Raumform in bestimmte Verhältnisse gebracht werde. Diese Ansicht ist unhalt-

bar. Denn woher soll die a priori uns immanente allgemeine Raumform die Motive nehmen, das Empfindungsmaterial in besondere Verhältnisse zu ordnen? Der Grund für die bestimmte räumliche Ordnung der Erscheinungen kann nur in den bestimmten Verhältnissen der Objecte liegen. Dafür spricht auch die Machtlosigkeit des Bewusstseins oder des auffassenden Subjects gegenüber den concreten räumlichen Verhältnissen der Wahrnehmungen. Wir haben nicht blos hinsichtlich ihres qualitativen Inhalts, sondern auch hinsichtlich ihrer räumlichen Gestaltung keine Gewalt über dieselben, vielmehr üben die Eindrücke von aussen auch in letzterer Beziehung einen unwiderstehlichen Zwang auf das Bewusstsein aus. Ist es nun erlaubt, aus dem bezüglichen Charakter der wahrgenommenen Qualitäten deren empirischen Ursprung zu folgern, dann muss dieser Schluss auch hinsichtlich der quantitativen oder räumlichen Bestimmungen der äusseren Erscheinungen gestattet sein; da beide Klassen von Bestimmungen in der genannten Beziehung auf gleicher Linie stehen.

Hierher gehört ferner die dreifache Abmessung unserer Raumanschauung. Auch diese lässt sich nicht aus einer allgemeinen subjectiven Raumform der Sinnlichkeit erklären. Wir können uns wohl nicht einen Raum von mehr als drei Dimensionen vorstellen, aber es steht nichts im Wege, uns einen solchen zu denken. Ja Kant war es sogar selbst, welcher zuerst die logisch-denkbare Möglichkeit von mehr als dreidimensionalen Räumen aussprach, — ein Gedanke, der später bekanntlich von Grassmann, Riemann, Boole u. A. für die Analysis verwerthet wurde. Vom rein logisch-mathematischen Gesichtspunkte aus lässt sich gegen den Begriff einer mehr als dreifach ausgedehnten Mannigfaltigkeit nichts einwenden. Aber thatsächlich ist unsere Raumvorstellung nur auf drei Dimensionen beschränkt. Diese

bestimmte Anzahl der Raumabmessungen lässt sich nicht aus der reinen Form unserer subjectiven Anschauung ableiten, sondern ist etwas empirisch Gegebenes. Denn a priori kann aus der blossen Raumform nicht auf die Dreizahl der Dimensionen geschlossen werden.

Dies Alles spricht gegen die reine oder absolute Apriorität der Raumvorstellung. Kant hat also dem Gesagten zufolge nur theilweise Recht. Es ist nämlich wahr, dass unsere entwickelte Raumvorstellung apriorische Bestandtheile enthält; das sind die mathematischen Raumbestimmungen: wie absolute Gleichförmigkeit, vollkommene Continuität und Unendlichkeit. Diese Beschaffenheiten sind nicht der äusseren Erfahrung entlehnt, da sie nicht in derselben zu finden sind, sondern sie sind Producte des constructiven Denkens[1]). Aber es ist falsch,

1) Wenn wir also auch hinsichtlich der mathematischen Raumbestimmungen Kant einräumen, dass sie apriorischen Ursprungs seien, so folgt daraus noch nicht, dass dieselben aus einer subjectiven Form unserer Sinnlichkeit stammen. In dieser Beziehung bemerkt K. Kroman treffend: »Die Mathematik wird (nach Kant) nur erklärlich, sofern wir den Raum als eine direct oder indirect angeborene Form der Auffassung beim Menschen annehmen. Diese Antwort müssen wir auf Grund der vorhergehenden Untersuchung verwerfen. Die Mathematik lehrt uns nichts über die subjective oder objective Natur des Raumes Wir wollen einen Augenblick voraussetzen, dass der Raum nicht eine angeborene Form der Auffassung ist, sondern dass wir in einer räumlichen Welt leben und derartig eingerichtet sind, dass der Raum beim ersten Augenaufschlag auf die eine oder die andere Weise in uns hineinscheint! Darin liegt an und für sich keine Unmöglichkeit; denn in solchem Falle wäre das Problem des Raumes wohl schon seit langer Zeit gelöst Wie würde sich nun in einem solchen Falle der Mensch der Mathematik gegenüber verhalten? Wir wollen uns denken, dass ein derartig ausgerüstetes, im übrigen ganz wie ein gewöhnlicher Mensch eingerichtetes Wesen mit gewöhnlichen Menschenkindern in die Schule gegeben sei, um Mathematik zu lernen! Zunächst ist dann klar, dass unser Wesen nach und nach eine grosse Menge von Raumeindrücken empfangen wird, und da es Gedächtniss und Phantasie besitzt, so wird es bald die Fertigkeit erlangen, sich mit ge-

dass die Raumanschauung überhaupt ausschliesslich apriorischen Ursprungs sei; denn sie enthält auch, wie wir gesehen haben, empirische Elemente, welche auf der äusseren Erfahrung beruhen, indem sie durch objectiv bestimmte Verhältnisse der Empfindungen bedingt sind. —

Was nun die zwei letzten Raumargumente Kant's betrifft, so zielen dieselben hauptsächlich auf den Nachweis ab, dass der Raum kein discursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung sei. So sagt Kant im vierten Satze: »Der Raum ist kein discursiver, oder wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur

schlossenen Augen alle möglichen Raumbilder hervorzurufen, ebenso wie wir uns ja Löwen, Tiger u. s. w. hervorrufen können; und ist nur die Rede von so einfachen Raumbildern wie geraden Linien, Kreisen u. s. w., so wird es förmlich dichterische Phantasie erhalten. Da es ferner Unterscheidungsvermögen besitzt, ganz wie ein Mensch, so ist es schwierig einzusehen, wodurch es sich von irgend einem der übrigen Kinder unterscheiden sollte. Durchlaufen wir unsern voranstehenden langen Beweis für die Congruenz der beiden Dreiecke, so finden wir nirgendwo einen Grund inne zu halten, weil unser Schüler nicht länger folgen kann. Auch die Abschnitte über die Axiome, über die Generalisationen durch Induction u. s. w. beanspruchen nur gewöhnliche Raumphantasie und Unterscheidungsvermögen. Kurz gesagt: Der betreffende Lehrer der Mathematik könnte so gründlich und strenge verfahren wie er wollte, er würde doch nicht den geringsten Unterschied zwischen unserm fingierten Wesen und den übrigen Schülern entdecken. Die Existenz der Mathematik beweist folglich nichts über den Ursprung des Raumes. Sofern der Mensch nur Raumphantasie und Unterscheidungsvermögen besitzt, wird die Mathematik erklärlich. Auch die rationelle Mechanik ist eine vollkommen »apodiktische« Wissenschaft; aber Niemand wird deshalb annehmen, dass ihre verschiedenen Bestimmungen: Masse, Anziehung, Dichtigkeit lauter angeborene Formen der Auffassung sind.« (Unsere Naturerkenntniss. 1883. S. 141.)

Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht von dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von denselben zum Grunde liege. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. E. dass in einem Triangel zwei Seiten zusammen grösser seien als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewissheit abgeleitet.«

Man hat gegen dieses vierte Raumargument geltend gemacht, dass Kant sich selbst widerspreche, indem er hier behaupte, der Raum sei kein discursiver, allgemeiner Begriff, während er sonst wiederholt von dem Begriffe des Raumes (und der Zeit) spreche.

Doch ist dieser Vorwurf gegen Kant unbegründet. Kant hat hier die ursprüngliche Vorstellung vom Raume im Sinne, wie es aus der zweiten Auflage der Vernunftkritik klar zu Tage tritt[1]), und von dieser ursprünglichen Raumvorstellung behauptet er, sie sei als solche kein Begriff, sondern reine Anschauung. Dies schliesst jedoch nicht aus, dass diese Vorstellung nachträglich durch das abstrahirende Denken auch in die Begriffsform gebracht werde. Nur dann könnte man in dieser Beziehung Kant mit Recht den Vorwurf des Sichselbstwidersprechens machen, wenn er auf der einen Seite behauptet hätte, die ursprüngliche Raumvorstellung sei kein Begriff, und auf der anderen Seite: die ursprüngliche Raumvorstellung sei

1) Kr. d. r. V. I. Aufl. (Rosenkranz) Supplem. VIII. S. 712.

ein Begriff. Dies hat er jedoch nicht gethan, sondern wo er von dem Begriffe des Raumes spricht, meint er eben nicht die ursprüngliche sinnliche Vorstellung vom Raume, sondern die verstandesmässige spätere Abstraction von derselben.

Aber eine andere Frage ist, ob es Kant gelungen ist, seine These: dass der Raum kein discursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung sei, zu beweisen.

Wir geben Kant zu, dass der ursprüngliche, sinnliche Wahrnehmungs-Raum kein discursiver, allgemeiner Begriff ist; desgleichen geben wir ihm zu, dass derselbe keine einzelne, empirische Anschauung ist, wie z. B. die Anschauung des vor mir stehenden Tisches oder jener Wand. Aber folgt daraus, dass, weil er weder das Eine noch das Andere ist, er eine »reine Anschauung« im Sinne Kant's sein muss? Wir finden dies nicht. Es gibt ja noch eine dritte Möglichkeit. Der Raum, der sich unserer sinnlichen Wahrnehmung darbietet, kann nämlich auch ein formaler Bestandtheil der einzelnen empirischen Anschauungen sein. Und Dies ist er in der That. Alle unsere Gesichtswahrnehmungen (ja jede einzelne Lichtempfindung) besitzen die Form des Aussereinanderseins, der Ausdehnung. Die extensive Form ist sonach ein allgemeiner, constanter Factor der Gesichtswahrnehmungen, sowie deren reproducirten Vorstellungen. Diese Form hängt so innig und nothwendig mit dem Inhalt der Gesichtswahrnehmungen zusammen, dass es uns unmöglich ist, beide von einander getrennt vorzustellen. Wir können sie wohl in Gedanken von einander unterscheiden, aber wir können sie in Wirklichkeit, in der Anschauung nicht scheiden. So wenig als man eine Gesichtsempfindung ohne jegliche extensive Form haben kann: ebensowenig kann man eine extensive Form rein für sich, ohne jede Empfindungsqualität anschauen und vorstellen, wenn auch in abstracto denken. Die extensive Form bildet also, rein

für sich genommen, keine Anschauung, aber sie ist als nothwendiger Factor in jeder Anschauung enthalten; sie macht das gemeinsame, allgemeine und constante Merkmal aller Gesichtswahrnehmungen aus. Sondert man nun durch Abstraction dieses gemeinsame Merkmal von den einzelnen empirischen Gesichtswahrnehmungen ab, so hat man den allgemeinen, elementaren Begriff des Raumes oder der Ausdehnung.

Der Raum lässt sich sonach sowohl in concreto als auch in abstracto betrachten. In concreto gefasst, bildet er den formalen Bestandtheil der Extension der einzelnen empirischen Anschauungen; insofern ist er kein Begriff. In abstracto dagegen ist er die in Gedanken vollzogene Lostrennung der den Gesichtswahrnehmungen gemeinsamen extensiven Form von deren verschiedenem empirischen Inhalt, und insofern ist er ein Begriff, d. i. ein allgemeines Merkmal, das einer Mehrheit von Objecten gemeinsam zukommt.

Auf Grund des Gesagten lässt sich nun das vierte Kant'sche Raumargument beurtheilen. Versteht Kant hier unter dem Raum den ursprünglichen sinnlichen Wahrnehmungsraum, so hat er wohl Recht, wenn er sagt, dieser sei kein discursiver, allgemeiner Begriff, aber er hat Unrecht, denselben eine reine Anschauung zu nennen, mag er das Wort »Anschauung« als eine besondere Thätigkeit des auffassenden Subjectes, oder als das Product dieser Thätigkeit fassen. Wenn nicht Alles täuscht, hat er wohl das Erstere damit gemeint, da er sagt: »Der Raum ist kein äusseres Sinnenobject, sondern die subjective Form der Anschauung, folglich nicht etwas ausser uns, sondern blos die subjective Art, wie wir von äusseren Dingen afficirt werden[1]);« »Der Raum

1) Kant's nachgelassenes Werk »Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik«, herausgegeben von R. Reicke in der Altpreussischen Monatsschrift Königsberg i. Pr. 1882. S. 598. Vgl. A. Krause, Jmm. Kant wider Kuno Fischer. 1884. S. 56.

ist nicht ein Gegenstand der Anschauung, weder der reinen, noch der empirischen (kein für sich bestehendes Ding der Wahrnehmung, sondern selbst Anschauungsart, die Anschauung selbst[1]).« Demnach versteht Kant hier unter dem Ausdruck »Anschauung« das Anschauen als Thätigkeit und nicht deren Product. Und er nennt den Raum eine »reine« Anschauung, weil diese anschauende Thätigkeit lediglich vom auffassenden Subjecte ausgeht.

Wie sucht er nun Dies zu beweisen? Er sagt: »Der Raum ist kein discursiver, oder wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung; denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden.«

Also nach Kant kann man sich nur einen »einigen allbefassenden Raum« vorstellen. Ist dies richtig? Und wenn es richtig ist, liefert es einen Beweis dafür, dass der Raum eine reine Anschauung ist? Die erste Frage müssen wir verneinen. Denn wir können uns überhaupt nicht den Raum, weder den einigen allbefassenden, noch seine Theile, rein für sich vorstellen, wohl aber in abstracter Weise denken. Kant sagt ja dies, wie wir vorhin gehört haben, an einer anderen Stelle selbst: »Der Raum ist nicht ein Gegenstand der Anschauung, weder der reinen, noch der empirischen (kein für sich bestehendes Ding der Wahrnehmung), sondern selbst Anschauungsart, die Anschauung selbst[2].« Wir wissen in der That nicht,

1) Ebend. S. 615.

2) »Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik,« a. a. O. S. 615.

wie sich diese Auffassung Kant's mit jener obigen in seinem vierten Raumargument vereinbaren soll. Denn ist, wie er hier selbst hervorhebt, der Raum kein Gegenstand der Anschauung, weder der reinen noch der empirischen, dann kann er auch nicht ein Gegenstand unserer Vorstellung sein; aber dennoch behauptet Kant in jenem Argumente: »man kann sich nur einen einzigen Raum vorstellen.« Kant geräth hier mit sich selbst in eine bedeutende Schwierigkeit, während in unserer Auffassung der Sache eine solche nicht vorhanden ist. Wir stimmen nämlich mit ihm darin überein, dass der Raum rein für sich kein Gegenstand der unmittelbaren Anschauung und Vorstellung ist, aber er macht nach unserer Ansicht ursprünglich einen concreten Bestandtheil derselben aus, indem bei den Gesichtswahrnehmungen das Bewusstsein in und mit den Qualitäten zugleich deren extensive Form percipirt. Wenn wir also auch das Raumschema nicht rein für sich anschauen und vorstellen können, so nehmen wir es aber dennoch in und mit den Gesichtsqualitäten, deren constante Form es bildet, zugleich wahr.

Indess dieser ursprüngliche, elementare Wahrnehmungsraum ist keineswegs identisch mit dem »einigen allbefassenden Raum«, von dem Kant im vierten Argumente spricht. Der letztere ist nicht einmal ein concreter Bestandtheil unserer Anschauungen, noch viel weniger eine Anschauung selbst oder gar eine »reine Anschauung«, wie Kant behauptet, sondern eine nachträgliche Abstraction und Zusammenfassung der empirischen Wahrnehmungsräume. Denn wäre derselbe eine reine oder apriorische Anschauung des Subjectes, dann müsste jeder Mensch schon gleich beim Beginne seiner Erkenntnissthätigkeit ein Bewusstsein von diesem »einigen allbefassenden Raume« haben, was jedoch nach der psychologischen Erfahrung nicht der Fall ist. Das kleine Kind weiss von dem Einen, Alles umfassenden Raume noch nichts, sondern

es kennt anfänglich nur die Raumstücke seiner empirischen Wahrnehmungen. Da ihm aber alle einzelnen Gegenstände seiner Gesichtswahrnehmungen in der Raumform erscheinen, so kommt es allmälig auf den Gedanken, dass die Gesammtheit der äusseren Dinge, d. i. die ganze sichtbare Welt räumlich sein müsse. Jetzt erst hat es den Begriff von dem »einigen, allbefassenden Raume«. Dieser aber ist nicht, wie Kant meint, eine ursprüngliche, reinapriorische, primitive Anschauung im Menschen, sondern ein späterer, auf Grund der empirischen Wahrnehmungen gebildeter Begriff.

Kant stellt sonach hier die Sache auf den Kopf, indem nach ihm der Mensch schon von vornherein in seinem Erkenntnissvermögen die Eine, allbefassende Raumanschauung besitze; diese werde dann durch die empirischen Wahrnehmungen »eingeschränkt« und durch diese Einschränkungen entständen die verschiedenen Einzelräume. Nach unserer und der gewöhnlichen Auffassung dagegen verhält es sich gerade umgekehrt. Wir sagen: der Mensch hat ursprünglich, vor aller äusseren Erfahrung noch keine Raumanschauung, weder als Thätigkeit noch als Product, weder eine allgemeine noch eine besondere, wohl aber die Fähigkeit, dass er infolge der Einwirkungen von aussen auf sein Sehorgan sowie auf den Tastsinn räumlich geordnete Qualitäten wahrnimmt. Erst mit den einzelnen Gesichts- und Tastwahrnehmungen entstehen in seinem Bewusstsein extensive Bilder. Und da alle diese Bilder in constanter Weise den allgemeinen Charakter des Räumlichen an sich tragen, so combiniren wir daraus die Allgemeinvorstellung eines allbefassenden Gesammt- oder Weltraumes. Durch eine weitere Abstraction löst man sodann in Gedanken diesen universellen Raum von den einzelnen räumlichen Dingen ab und betrachtet ihn als ein sie alle umfassendes Gefäss oder als allgemeine Unterlage derselben. Wir gelangen sonach zu dem Bewusstsein

eines »einigen allbefassenden Raumes« durch Combination und Abstraction der Einzelräume der äusseren Erfahrung und nicht durch reines Anschauen.

Indess später scheint Kant selbst diese Ansicht gehabt zu haben, indem er in seinem letzten, unedirt hinterlassenen Werke »Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik« sagt: »Der Weltraum ist der Inbegriff des Ganzen aller möglichen äusseren Erfahrung, sofern er erfüllt ist[1].« Mit dieser Erklärung hebt Kant selbst, soviel wir sehen, sein viertes Raumargument in der Vernunftkritik auf. Was er hier »Weltraum« nennt, nennt er dort den »einigen allbefassenden Raum«, und von diesem sagt er in der Vernunftkritik, dass er in unserer Vorstellung nicht durch eine Zusammensetzung der einzelnen empirischen Räume entstehe, sondern eine ursprüngliche, apriorische, d. i. nicht empirische, lediglich dem Subjecte zugehörige Anschauung und kein Begriff sei, während er in dem oben genannten späteren Werke ihn als den »Inbegriff des Ganzen aller möglichen äusseren Erfahrung« bezeichnet.

Lassen sich diese beiden Auffassungen des Raumes, die wir bei Kant finden, mit einander vereinbaren?

Albrecht Krause hat es jüngst versucht, indem er sagt: »Die reine Form der Sinnlichkeit ist kein Gegenstand, sondern eine Fähigkeit; sie ist kein Theil der Welt, sondern ein Theil der Maschine des Erkenntnissvermögens. Anschauen ist keine Anschauung. Das Product des reinen Anschauens ist die reine Anschauung, welche bei der menschlichen Empfänglichkeit Raum und Zeit der Welt als die allen gemeinsame Form ergibt. Das Correlat der allgemeinen Form der Empfänglichkeit ist der Raum und die Zeit als Gegenstand.« Indem nun Krause hier zum Belege des von ihm Gesagten die obigen Worte

1) Siehe Altpreussische Monatsschrift. Königsberg i. Pr. 1883. S. 122.

Kant's anführt: »Der Weltraum ist der Inbegriff des Ganzen aller möglichen äusseren Erfahrung, sofern er erfüllet ist,« fügt er bei: »Hier gilt es, Acht zu geben, dass man nicht den Raum als Gegenstand der Anschauung mit dem Raum als Bezeichnung des Vermögens anzuschauen verwechsele; das Letztere ist in uns, das Erstere ist ausser uns[1]).«

Diese Unterscheidung Krause's ist richtig und beachtenswerth, aber es entsteht die Frage, ob sie auch bei Kant vorhanden gewesen ist und mit seiner Lehre zusammenstimmt. Mit seiner Kritik der reinen Vernunft lässt sich diese Auffassung des Raumes, insofern er nicht blos ein Anschauungsvermögen in uns, sondern auch ein Gegenstand der Anschauung ausser uns sein soll, unseres Erachtens nicht vereinbaren. Denn dort lehrt Kant die reine Apriorität und Idealität des Raumes mit allem Nachdruck. Wenn man indes sein letztes nachgelassenes Werk »Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik« in Betracht zieht, so muss man zugeben, dass Kant später in der That die obige Unterscheidung gemacht, aber damit seine Auffassung der Sache in der Vernunftkritik nicht ganz aufrecht erhalten hat. Denn er sagt in dem erwähnten nachgelassenen Werke: »Der Raum selbst muss zuerst als äusserer und die Zeit als innerer Gegenstand der Sinne (jener für die Anschauung, diese für die Empfindung) gegeben sein[2]).« Ferner »Der Raum blos als subjective Form der Anschauung äusserer Gegenstände vorgestellt, ist kein äusserer Gegenstand und insofern weder voll noch leer (welche Prädicate zu Bestimmungen des Objects gehören, von denen hier abstrahirt wird). Der Raum aber als Gegenstand der äusseren Anschauung ist

1) Albrecht Krause, Immanuel Kant wider Kuno Fischer. 1884. S. 56.

2) Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik; in der angef. Zeitschr. 1882. S. 602. Anmerk.

entweder das eine, oder das andere[1].« Der Raum lässt sich demnach Kant zufolge erstens sowohl als subjective Form der Anschauung äusserer Gegenstände, sowie auch zweitens als uns gegebener Gegenstand der äusseren Anschauung betrachten. Den ersten Standpunkt vertritt er in der Kritik der reinen Vernunft, den zweiten fügt er ergänzend in seinem letzten Werke hinzu. Aber lassen sich beide widerspruchslos mit einander verbinden? Wir glauben nicht. Denn wie soll es sich vereinbaren lassen, wenn Kant auf der einen Seite sagt: »Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist[2];« der Raum ist »rein a priori«, d. h. nicht von aussen uns gegeben; »der Raum ist nicht ein Gegenstand der Anschauung, weder der reinen noch der empirischen« d. i. der äusseren Anschauung — während er andererseits bemerkt: »Der Raum ist uns als äusserer Gegenstand der Sinne für die Anschauung gegeben;« »der Raum ist ein Gegenstand der äusseren Anschauung?« — Dieser Widerspruch lässt sich nur dadurch beseitigen, dass man die in der Vernunftkritik behauptete reine oder absolute Apriorität der Raumvorstellung fallen lässt und dafür die relative Apriorität an die Stelle setzt.

Gehen wir nun über zum fünften und letzten Kant'schen Raumargument in der Vernunftkritik! Dasselbe lautet nach der ersten Auflage:

»Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff von Raum (der sowohl in dem Fusse, als einer Elle gemein ist), kann in Ansehung der Grösse nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen

1) A. a. O. S. 76. Anmerk. — 2) Kritik d. r. V. I. Aufl. S. 37.

ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen [1]).«

In den späteren Ausgaben der Vernunftkritik hat dieses Argument folgende Fassung:

»Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt. Nun muss man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori, und nicht Begriff [2]).«

Nach Kant ist sonach der Raum eine Vorstellung, welche eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthält, »denn alle Theile des Raumes in's Unendliche sind zugleich.« Dazu ist zu bemerken: versteht Kant unter der Unendlichkeit der Raumvorstellung die »Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung«, oder genauer gesprochen, die subjective Möglichkeit, über eine gegebene oder gedachte Raumgrösse in Gedanken immer weiter fortzuschreiten und sie in's Unbestimmte zu erweitern, so ist eine solche Unendlichkeit zuzugeben. Aber dieser unendlich gedachte Raum ist keine wirkliche Vorstellung und ferner nicht die ursprüngliche Vorstellung vom Raume. Denn wir können uns nie einen wahrhaft unendlichen Raum thatsächlich vorstellen. Alle unsere wirklichen Vorstellungen vom Raume, auch wenn wir sie noch so weit ausdehnen, sind immer endliche, beschränkte Gebilde. Wir können wohl ein vollendet Unendliches in abstracter Weise

1) Kritik d. r. V. I. Aufl. S. 36.

2) Kritik d. r. V. (Rosenkranz) Supplem. VIII. S. 712.

denken, aber nicht in concreter Weise vorstellen. Wir besitzen blos die Fähigkeit, über jedwede gegebene oder eingebildete Raumgrösse in der Vorstellung fortzugehen und ihre Grenzen immer weiter hinauszuschieben. Aber diese Fähigkeit, in der vorstellenden Thätigkeit den Raum ins Endlose sich ausdehnen zu lassen, ist keine wirkliche Vorstellung des unendlichen Raumes. Die letztere ist uns unmöglich. Ist aber unsere thatsächliche Raumvorstellung stets endlicher, beschränkter Art, dann kann sie auch nicht eine »unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthalten«. Denn ein endliches Gebilde kann nicht eine wahrhaft unendliche Vielheit einschliessen. Wer das Gegentheil behauptet, begeht einen offenbaren logischen Widerspruch.

Aber, wird man vielleicht entgegnen, kann man denn nicht eine endliche Raumgrösse in's Unendliche theilen? und wenn dies, schliesst sie dann nicht unendlich viele Theile in sich?

Darauf antworten wir: man kann zwar die Theilung einer Raumgrösse in's Unbestimmte in Gedanken fortsetzen, und wird dadurch eine ausserordentliche Menge von Raumtheilchen erhalten; aber mag man deren Anzahl noch so gross denken, so wird doch immer nur eine endliche Summe herauskommen. Denn jede Zahl ist ihrer Natur nach stets etwas Begrenztes, Endliches. Folglich ist eine unendliche Anzahl oder eine unendliche Summe eine contradictio in adjecto. Das Theilen sowie das Zählen kann also wohl wenigstens in Gedanken in's Unendliche, d. h. in's Endlose fortgesetzt werden; aber dieses der Möglichkeit nach unendliche Theilen und Zählen ergibt nie eine wirklich unendliche Anzahl von Theilen. Denn dieses müsste eine Zahl sein, welche nicht weiter vermehrt werden könnte, und eine solche Zahl gibt es nicht, da zu jeder Zahl, auch wenn sie noch so gross ist, weitere Einheiten hinzugefügt werden können.

Ueberblicken wir also das Gesagte, so hat sich uns Folgendes als Resultat herausgestellt: erstens es ist unrichtig, wenn Kant meint, wir besässen eine wirkliche Vorstellung von dem unendlichen Raume; in Wahrheit können wir uns den Raum nur als eine endliche Grösse vorstellen. Zweitens, wenn sonach der Raum in unserer Vorstellung stets von endlichem, begrenztem Charakter ist, so kann er auch nicht, wie Kant behauptet, eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthalten; denn in diesem Falle wäre er endlich und unendlich zugleich, was ein unvereinbarer Widerspruch ist. Somit hat das fünfte und letzte Raumargument Kant's seine Beweiskraft verloren. Denn dieses stützt sich eben auf die Voraussetzung, dass wir die Vorstellung eines unendlichen Raumes haben und dass dieselbe eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich und nicht unter sich befasse; weshalb sie kein Begriff, sondern eine reine Anschauung a priori sei. Diese Voraussetzung ist, wie wir soeben nachgewiesen haben, irrig. Wir besitzen thatsächlich keine wirkliche Vorstellung vom unendlichen Raume als Inhalt, sondern uns eignet nur die Fähigkeit, im Vorstellen des Raumes möglicher Weise in's Unbestimmte fortzuschreiten. Und darum enthält auch unsere concrete Raumvorstellung keine unendliche Menge von Vorstellungen in sich. Wohl aber besitzen wir den Gedanken von einem unendlichen Raume. Dieser Gedanke ist jedoch keine concrete Vorstellung, noch viel weniger eine ursprüngliche Anschauung a priori, wie Kant meint, sondern ein abstracter Begriff vom Raume. So spricht man ja auch häufig von der unendlichen Materie. Auch diese Conception ist nicht aus der äusseren Wahrnehmung oder Erfahrung geschöpft, denn diese zeigt uns nichts Unendliches. Aber lässt es sich deshalb mit Recht behaupten, dass die Conception einer unendlichen Materie eine apriorische Anschauung sei? Gewiss nicht. Des-

gleichen verhält es sich mit dem Raume. Die Conception des unendlichen Raumes ist sowenig wie die der unendlichen Materie der äusseren Erfahrung entnommen; aber daraus folgt noch nicht, dass sie eine reine Anschauung a priori sei. Kurz: der Raum, insofern er eine Anschauung oder vielmehr der formale Bestandtheil einer Anschauung ist, ist nicht unendlich; der Raum dagegen, insofern wir ihn unendlich fassen, ist keine Anschauung, sondern ein Begriff. —

Was nun die Schlüsse Kant's aus seiner Lehre von der reinen Apriorität der Raumanschauung betrifft, so folgerte er daraus einerseits die »transcendentale Idealität« und andererseits die »empirische Realität« des Raumes [1]. Kant zufolge nämlich kommt dem Raum insofern transcendentale Idealität zu, als derselbe »Nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen«. Mit anderen Worten: »Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniss auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte [2].«

Unserer Raumvorstellung entspricht also nach Kant in der Aussenwelt Nichts: weder eine Eigenschaft, noch ein Verhältniss der Dinge, noch eine sonstige besondere Realität, welche die äusseren Objecte gemeinsam umfasst. Sie ist ihm zufolge nichts Anderes als der bewusste Ausdruck der rein subjectiven Form, unter der wir die Aussendinge auffassen oder anschauen. Ausserhalb des sinnlich wahrnehmenden Subjects gibt es weder einen Raum noch etwas Raumähnliches. Die Raumvorstellung

1) Kritik d. r. V. I. A. S. 38. — 2) A. a. O. S. 36.

ist rein subjectiv und hat kein Correlat in der äusseren Wirklichkeit.

Diese Conclusion ist vom Standpunkte Kant's ganz consequent und logisch nothwendig gefordert. Denn wenn es wahr ist, dass der Raum eine reine Anschauung a priori ist, dann ist er auch nur eine Vorstellung von der Form des Wahrnehmens der Dinge durch das Subject und kann in diesem Falle nicht zugleich eine Form des Seins oder des Verhaltens der Dinge selbst sein. Trendelenburg hat zwar bekanntlich gemeint, Beides könne ganz wohl zusammenbestehen: man könne Kant zugeben, dass der Raum eine apriorische Form der Anschauung, also subjectiv sei, aber damit sei nicht ausgeschlossen, dass er auch zugleich eine objective Form der Dinge draussen sei. Er sagt in dieser Beziehung: »Raum und Zeit sind etwas Subjectives und ein a priori. Das mögen wir getrost schliessen. Aber in dem Beweise (Kant's) tritt nirgends ein Gedanke hervor, der den Raum und die Zeit hinderte, zugleich etwas Objectives ausser der menschlichen Anschauung zu sein. Dass Raum und Zeit etwas nur Subjectives seien, dies ausschliessende ‚nur' ist nicht begründet.« »Wenn wir auch den Argumenten (Kant's) zugeben, dass sie den Raum und die Zeit als subjective Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen: so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objective Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen seien. Wie er einmal Subjectives und Objectives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn. Und doch dringt es sich unabweislich auf, dass, wenn überall ein Erkennen denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem Denken und Sein gemeinsam sein muss. Es tritt einfach der Gedanke jener Har-

monie ein, in welcher das Subjective, vom Leben mit bedingt und mit erzeugt, wiederum mit dem Leben stehen muss. Wir dürfen also keineswegs Raum und Zeit den Dingen absprechen, weil Kant sie im Denken fand. Beides schliesst sich nicht aus, sondern fordert sich gegenseitig in der gesuchten Vermittelung[1].«

So plausibel und empfehlend nun auch diese Ansicht Trendelenburg's klingen mag, so ist sie dennoch nicht haltbar. Denn sobald man mit Trendelenburg Kant zugibt, dass der Raum eine reine Form des Anschauens als solchen sei, die lediglich und durchaus aus der Natur dieser subjectiven Thätigkeit entspringt, so kann man nicht sagen, dass er auch eine reine, ursprüngliche Form der äusseren Dinge an sich sei, da ja sonst aus zwei ganz verschiedenen Naturen mit Nothwendigkeit dieselbe Form der Bethätigung hervorgehen müsste. Zwei ganz heterogene Ursachen können doch rein aus sich nicht dieselben Wirkungen erzeugen. Da das subjective Anschauen sicherlich etwas Anderes ist als das objective Sein und Wirken der äusseren Dinge: so kann auch nicht die Form jenes Anschauens dieselbe sein wie die des äusseren Seins und Wirkens. Folglich kann der Raum nicht die ursprüngliche, reine Form des Anschauens und zugleich die ursprüngliche, reine Form der äusseren Dinge sein. Dies hat Kant richtig eingesehen und darum aus der von ihm angenommenen reinen Apriorität des Raumes ganz consequent die transcendentale Idealität oder ausschliessliche Subjectivität desselben gefolgert.

Indess ist, wie wir oben eingehend gezeigt haben, die Voraussetzung Kant's eine unbegründete und deshalb ist auch diese seine Conclusion ungerechtfertigt. Kant näm-

1) Trendelenburg, Logische Untersuchungen. Band 1. 2. Aufl. 1862. S. 162 u. 163.

lich hat, wie wir gesehen haben, die reine Apriorität der Raumvorstellung nicht bewiesen und darum ist auch die von ihm behauptete transcendentale Idealität oder ausschliessliche Subjectivität dieser Vorstellung ohne Stütze. Mit den Prämissen fällt nothwendig die Conclusion.

Doch später scheint auch Kant einer realistischeren Auffassung zugethan gewesen zu sein. Denn in seinem letzten, jüngst veröffentlichten Werke »Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik« finden sich Aussprüche, welche unzweideutig Dieses bekunden. So sagt er daselbst: »Zuerst muss eine allen Raum (der Welt) einnehmende (ob erfüllende oder nicht) Materie sein, um den Raum, der sonst nur die subjective Form der Anschauung sein würde, zum Sinnengegenstand (also auch möglicher Wahrnehmung) zu machen [1].«

Ferner bemerkt er dort: »Der Raum, von welchem keine Wahrnehmung möglich ist (spatium insensibile) wäre nichts ausser mir, sondern blos die subjective Form der reinen Anschauung der äusseren Gegenstände und so weder positiv leer, noch positiv voll, gar kein ausser mir existirendes Object [2].« Endlich: »Der Raum blos als subjective Form der Anschauung äusserer Gegenstände vorgestellt, ist kein äusserer Gegenstand und insofern weder voll noch leer (welche Prädicate zu Bestimmungen des Objects gehören, von denen hier abstrahirt wird). Der Raum aber als Gegenstand der äusseren Anschauung ist entweder das eine oder das andere [3].«

Demnach fasste Kant später den Raum sowohl als die subjective Form der reinen Anschauung der äusseren Gegenstände, als auch als ein ausser uns existirendes

1) Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik. Altpreussische Monatsschr. Königsberg i. Pr. 1882. S. 612. Vgl. A. Krause, a. a. O. S. 58.

2) A. a. O. 1883. S. 113. — 3) A. a. O. 1882. S. 76. Anmerk.

Object. Da hätten wir bereits bei Kant selbst die von Trendelenburg vermisste realistische Ergänzung zu seiner idealistischen Ansicht vom Raume. Der Raum wäre demnach auch Kant zufolge sowohl etwas apriorisch Subjectives als auch etwas an sich seiendes Objectives. Allein Dies stimmt weder zu seiner »Kritik der reinen Vernunft«, noch ist diese Ergänzung, wie wir schon oben Trendelenburg gegenüber bemerkten, mit der zugleich angenommenen reinen Apriorität der Raumanschauung vereinbar. Wer die reine Apriorität oder den lediglich subjectiven Ursprung des Raumes behauptet, kann, wie gezeigt, nicht zugleich dessen objective Realität festhalten. Wir sehen uns in der That ausser Stande, beide Standpunkte Kant's mit einander zu vereinbaren und glauben, dass dieser Versuch auch Albrecht Krause nicht gelungen ist, indem er sagt: »Wir haben bis jetzt die reine Form der Empfänglichkeit abgesondert gehalten von dem Inhalte der Empfänglichkeit. Diese Trennung lässt sich in der Betrachtung wohl ausführen; in dem Bestande der transscendentalen Einrichtung und in den Correlaten, in der Welt, ist sie unausführbar. Es gibt keine Empfindung und keine Wahrnehmung ohne Anschauung; und es gibt keine empirische Anschauung ohne reine Anschauung, und es gibt keine reine Anschauung ohne empirische Anschauung. Die letzte Behauptung ist die viel umstrittene.

In den Correlaten zeigt sich alles dieses ganz klar. Es gibt keine Materie, welche nicht einen Raum einnimmt; es gibt keinen leeren Raum. Es gibt keinen durch Gedanken erfüllten Raum; der Raum ist die Form der Dinge, nicht der Gedanken; er ist die Form des Gegebenen, sich kund Gebenden, nicht des spontan Erzeugten. Man schaut Raum nicht an als etwas, was man macht oder setzt, sondern als eine Gestalt, Figur, Lage eines Dinges, welches da ist.« — »Hier gilt es, Acht zu geben, dass man nicht den Raum als Gegenstand der Anschauung mit dem Raum

als Bezeichnung des Vermögens anzuschauen verwechsele; das Letztere ist in uns, das Erstere ist ausser uns[1].«

Somit ist nach Albrecht Krause die schliessliche Lehre Kant's, dass der Raum von einem zweifachen Gesichtspunkte aus zu betrachten sei: einmal als die apriorische subjective Form der Anschauung und sodann als die objective Form der ausser uns seienden Dinge; das Letztere bilde das nothwendige Correlat zu dem Ersteren. Diese Auffassung mag recht wohl der Ansicht Kant's in seinem letzten hinterlassenen Werke entsprechen, aber sie harmonirt nicht mit seiner Vernunftkritik und ist überhaupt nicht haltbar. Denn in der Vernunftkritik sagt er ausdrücklich: »Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnisse auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte[2].« »Der transscendentale Begriff der Erscheinungen im Raume ist eine kritische Erinnerung, dass überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern dass uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äussere Gegenstände nennen, nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird[3].«

Demnach unterliegt es gar keinem Zweifel, dass Kant

1) Albrecht Krause, Jmman. Kant wider Kuno Fischer. 1884. S. 56 u. 57.

2) Kritik d. r. V. S. 36. — 3) Ebend. S. 39.

in der Kritik der reinen Vernunft den Raum nur als etwas ausschliesslich Subjectives betrachtete und ihm jede objective Bedeutung für die Dinge der Aussenwelt absprach. Wenn er also in seinem letzten, wiederholt erwähnten Werke den Raum nicht blos als eine apriorische subjective Form der Anschauung, sondern auch zugleich als die objective Form der Aussendinge auffasst, so liegt hierin sowohl ein offenbarer Widerspruch gegen seine Vernunftkritik, als auch ist diese Lehre, wie wir bereits gegen Trendelenburg nachwiesen, an sich unhaltbar. Wir können deshalb diese spätere realistische Ergänzung Kant's, wie sie sein letztes Werk bietet, nicht als eine Verbesserung seiner Lehre bezeichnen, da ihr die Consequenz abgeht. Denn es gibt hier nur die eine Alternative: entweder hält man mit Kant an der reinen Apriorität der Raumvorstellung fest, und dann kann man ihr kein objectives Correlat in der Aussenwelt zuschreiben — oder man thut das Letztere, und dann muss man die Annahme der reinen Apriorität dieser Vorstellung fallen lassen. Man kann auch hier »zwei Herren nicht zugleich dienen«. Wohl kann die Annahme einer relativen Apriorität und Subjectivität der Raumvorstellung mit der Annahme eines objectiven Correlates derselben widerspruchslos zusammenbestehen, nicht aber die einer reinen oder absoluten Apriorität. —

Wie der Raum, so ist nach Kant auch die Zeit eine reine apriorische Form unseres Anschauens und zwar speciell des »Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes.« »Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt, — sondern sie ist lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen

afficirt werden), und an sich, ausser dem Subjecte, nichts[1]).«

Zur Begründung seiner Lehre der reinen Apriorität und transscendentalen Idealität der Zeit verwerthet Kant in analoger Weise dieselben Argumente wie beim Raum. Da wir diese bereits oben eingehend geprüft und sie als unzulänglich befunden haben, so dürfen wir wohl hier von einer nochmaligen Erwägung derselben absehen. Doch wollen wir es nicht unterlassen, statt einer wiederholten negativen Kritik auf positive Gründe hinzuweisen, welche zu Ungunsten der reinen Apriorität und Idealität der Zeitvorstellung sprechen dürften.

Nach Kant ist die Zeit eine Form der Receptivität des inneren Sinnes, d. h. es liegt in der Natur des auffassenden sinnlichen Bewusstseins, die Erscheinungen zeitlich wahrzunehmen. Nun fragen wir: lässt sich diese Ansicht mit den evidenten Thatsachen des Bewusstseins vereinbaren? Wenn nicht, dann kann sie nicht auf Wahrheit Anspruch machen. Um die gestellte Frage zu beantworten, ist es nöthig, Dasjenige, was die Zeit und die Zeitvorstellung als wesentliches Element in sich schliesst, mit demjenigen zu vergleichen, was uns als die constante Eigenthümlichkeit des Bewusstseins erscheint. Nun dürfte wohl Niemand in Abrede stellen, dass das specifische Moment der Zeit und der Zeitvorstellung das Nacheinandersein, die Succession, der Wechsel bildet, zum Unterschiede vom Raum, als dessen allgemeines Schema das Nebeneinandersein oder die Ausdehnung gilt. Darum spricht man von einer Zeitfolge, vom Zeitverlaufe, vom Strome der Zeit, — lauter Ausdrücke, die als das Charakteristische der Zeit den Wechsel bezeichnen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass dieses Moment den vollen Inhalt der Zeitvorstellung erschöpfe, sondern es ge-

1) Kritik d. r. V. I. Aufl. S. 42 u. 43.

nügt uns hier, es blos als eine hervorstechende Eigenthümlichkeit derselben herauszuheben.

Was nun das Bewusstsein betrifft, so erscheint es uns, rein für sich genommen, als das Bleibende, Beharrliche, als das im Wechsel der Empfindungen und Vorstellungen sich identisch Wissende. Gerade dies ist der Fundamentalcharakter des Bewusstseins. Wohl wechselt sein Object und Inhalt: die Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Strebungen u. s. w., aber es selbst weiss sich bei all dem als beharrlich und als verschieden von seinem wandelbaren Inhalt.

Wenn aber dem so ist, ist es möglich, dass die Zeit und die Zeitvorstellung rein aus der Natur des auffassenden Bewusstseins entspringt? Diese Frage ist dem Gesagten zufolge zu verneinen. Denn während die Zeit und die Zeitvorstellung den Wechsel, die Veränderung als specifisches Element in sich schliesst, zeigt gerade die reine Natur des Bewusstseins dieses Element nicht in sich, sondern das Gegentheil: die Beharrung. Folglich lässt sich nicht mit Grund behaupten, dass die Zeitfolge, der Wechsel lediglich eine Form des wahrnehmenden Bewusstseins sei, dass an sich keine Folge, keine Aenderung stattfinde, sondern dass nur durch die Natur des sinnlichen Bewusstseins den Erscheinungen dieser Charakter aufgeprägt werde. Die Analyse des reinen Bewusstseins zeigt vielmehr das Gegentheil: die Grundform des Bewusstseins als solchen ist die beharrliche Identität. Das Bewusstsein weiss sich stets als dasselbe trotz des Wechsels der in ihm auftauchenden Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. Der Wechsel, die Aufeinanderfolge — ein wesentlicher Bestandtheil der Zeit und Zeitvorstellung — kann darum unmöglich nur aus der Form des Bewusstseins stammen oder eine Form desselben sein. Darum erscheint auch dem Bewusstsein der in ihm vorgehende Wechsel der Vorstellungen als etwas ihm Fremdes, von ihm Unab-

hängiges, ihm durch die Erfahrung Gegebenes. Das würde wohl nicht der Fall sein, wenn wirklich die Zeit eine ursprüngliche, wesentliche Form des receptiven Bewusstseins oder des inneren Sinnes wäre. Die Kant'sche Lehre vom Ursprung der Zeitvorstellung findet sonach in den Thatsachen des Bewusstseins nicht nur keine Stütze, sondern lässt sich mit denselben nicht einmal vereinbaren.

Aus dem Gesagten dürfte sich wenigstens so viel ergeben, dass die Zeitvorstellung keine rein apriorische, lediglich subjective Form des Bewusstseins ist. Dabei bleibt jedoch immerhin die Möglichkeit offen, dass ihr etwa eine relative Apriorität zukommen mag. Und Das ist in der That der Fall. Denn die Zeitvorstellung lässt sich nicht vollständig aus der Erfahrung ableiten. Wohl ist das Nacheinandersein der Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. eine gegebene Thatsache des Bewusstseins, also etwas Empirisches, Aposteriorisches. Aber es ist ein wohl zu beachtender Unterschied zwischen dem blossen Nacheinandersein der Empfindungen und zwischen der Vorstellung dieses Nacheinanderseins. »Eine Folge von Empfindungen, deren jede für sich genommen bewusst wäre, könnte stattfinden, ohne doch je die Vorstellung der Folge zu erwecken. Das Bewusstsein könnte gleichsam vom Strome der Eindrücke, die es treffen, fortbewegt werden, ohne die Strömung zu bemerken. Denn dazu ist ausser der blossen Folge noch die Vorstellung von Dauer, d. i. von etwas im Wechsel Beharrlichem erfordert. Erst aus der Synthese von Folge und Beharrlichkeit in der Vorstellung ergibt sich das Bewusstsein der Zeit[1]).«

Dieses zweite constitutive Element der Zeitvorstellung, die Beharrlichkeit, an welcher der Wechsel erst erkannt wird, ist nun nicht etwas unmittelbar durch die Erfahrung Gegebenes, sondern stammt aus der Form des Bewusstseins selbst.

1) A. Riehl, Der philosoph. Kriticismus. II. Bd. I. Th. S. 118.

Die Form des Bewusstseins ist ja, wie die Reflexion auf dasselbe ergibt und wie bereits oben hervorgehoben wurde, die Beharrlichkeit, die bleibende Identität mit sich selbst. Das Bewusstsein als solches ändert sich nicht, auch wenn sein Inhalt beständig wechselt. In ihm hat also das wahrnehmende Subject den feststehenden Punkt, an dem es den Wechsel und die Aufeinanderfolge der Empfindungen und Vorstellungen erkennt. Wäre die Form unseres Bewusstseins wandelbar wie sein Inhalt, so würden wir nie zur Zeitvorstellung gelangen, auch wenn in uns die Aufeinanderfolge der Empfindungen nach wie vor stattfände. Denn es würde uns in diesem Falle gleichsam der constante Hintergrund fehlen, durch den wir nur die Aufeinanderfolge und den Wechsel als solchen wahrnehmen können. Diesen constanten Hintergrund also, der zur Zeitvorstellung nothwendig ist, liefert uns die beharrliche Form des Bewusstseins, und insofern enthält die Zeitvorstellung ein subjectives und apriorisches Moment.

Hier liegt das Richtige von der Kant'schen Zeittheorie. Kant hat Recht, wenn er sagt, dass die Zeitvorstellung eine apriorische Vorstellung sei; aber er geht zu weit, indem er ihr den Charakter der reinen Apriorität beimisst und ihr alles Empirische abspricht. Denn dem Gesagten zu folge enthält die Zeitvorstellung sowohl ein apriorisches als auch ein empirisches Element. Das apriorische Element liefert die Einheit und Beharrlichkeit des Bewusstseins, das empirische Element dagegen besteht in der thatsächlichen Aufeinanderfolge der Vorstellungen. Diese Aufeinanderfolge erscheint dem Bewusstsein als etwas Gegebenes, also als etwas Erfahrungsmässiges oder Aposteriorisches, stammt folglich nicht aus der rein formalen Natur des Bewusstseins, wie Kant irrthümlich meint. Ja es ist, wie oben gezeigt wurde, gar nicht möglich, dass dieses Element der Zeitvorstellung aus der reinen Form des Bewusstseins oder des inneren

Sinnes entspringe, da ja diese Form gerade in der Beharrlichkeit und in der bleibenden Identität mit sich selbst besteht, also das Gegentheil des Wechsels ist. Folglich ist die Zeit weder eine rein apriorische, noch eine rein empirische Vorstellung.

Damit fällt nothwendig auch die reine Idealität und ausschliessliche Subjectivität der Zeitvorstellung, welche Kant aus deren vermeintlichen Apriorität gefolgert hat. Denn stammt die Succession der sinnlichen Empfindungen, wie gezeigt wurde, nicht aus dem Bewusstsein oder dem wahrnehmenden Subject, so muss ihre Ursache in den objectiven, realen Vorgängen der Dinge selbst liegen. Nur unter der Voraussetzung, dass die Vorgänge in der Aussenwelt selbst aufeinander folgen, lässt sich das erfahrungsmässige Nacheinander der Empfindungen erklären. — Aber auch für das zweite Moment der Zeitvorstellung, die Beharrlichkeit, gibt es in der äusseren Wirklichkeit ein Correlat, nämlich die Constanz dessen, was wir Materie nennen. Wie es subjectiv in der Einheits- und Identitätsform des Bewusstseins ein Beharrliches gibt, in dem die Succession der inneren Vorgänge stattfindet und an dem dieselbe als solche erkannt wird: so gibt es objectiv in der Natur ein Beharrliches, d. i. die Materie, welche der Succession der äusseren Vorgänge zu Grunde liegt und dieselben mit einander verbindet. Somit kommt der Zeitvorstellung reale Bedeutung zu.

Ja selbst vom Kant'schen Standpunkte aus muss man die reale Bedeutung der Zeitvorstellung wenigstens in Einer Rücksicht zugeben, worauf bereits Riehl hingewiesen hat, indem er sagt: »Die Dinge selbst sind doch mit ihren Erscheinungen im Bewusstsein des Menschen simultan. Bekanntlich hat Kant den skeptischen Idealismus dadurch widerlegt, dass er zeigte, die äussere Erfahrung habe reale Bedeutung, sie sei nicht blos die innere Einbildung, äussere Erfahrung zu haben, un-

geachtet ihre reine Form ihren Ursprung aus dem Innern unseres Gemüthes, der Art seiner Empfänglichkeit, nimmt. Die Empfindungen des äusseren Sinnes beziehen sich ‚auf etwas Beharrliches, welches ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äusseres Ding ist[1])‘. ‚Das, was an den Erscheinungen der Empfindung entspricht, ist die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich[2]).‘ Daraus folgt aber, dass nach der Lehre Kant's die Dinge selbst wirklich mit ihren Erscheinungen simultan sind. Wenn nun aber die Simultaneität reale Bedeutung ausser dem Bewusstsein hat, warum sollte nicht auch die Succession diese Bedeutung haben können? Warum sollten die Dinge selbst stationär und nur ihre Erscheinungen im Bewusstsein in einen Zeitverlauf auseinandergezogen sein[3])?«

Hiemit schliessen wir unsere Prüfung der Kant'schen Lehre von Raum und Zeit. Eine eingehende Erwägung derselben hat uns ergeben, dass die von Kant angenommene reine oder absolute Apriorität und die daraus gefolgerte reine Idealität der Raum- und Zeitvorstellung wissenschaftlich nicht gerechtfertigt erscheint, dass aber der Kant'schen Theorie insofern ein Wahrheitsmoment innewohnt, als in der That die in Rede stehenden Vorstellungen apriorische Elemente neben empirischen in sich schliessen.

Auf die Lehre von den Anschauungsformen: Raum und Zeit folgt bei Kant die Theorie von den reinen Verstandesformen oder den Kategorien, deren Darstellung und Erwägung nun unsere nächste Aufgabe bildet.

§ 4.

Kant's Lehre von den Kategorien.

Alle Erkenntniss besteht im Urtheil. In jedem Urtheil aber wird ein Wahrgenommenes oder ein durch Erfahrung

1) Kritik d. r. V. S. 32 (Ausgabe v. Kehrbach).

2) A. a. O. S. 146. — 3) Riehl, a. a. O. S. 130.

Gegebenes unter einen Begriff subsumirt und dadurch bestimmt. Die einzelne Wahrnehmung ist noch kein Begriff und noch keine Erkenntniss im eigentlichen Sinne. Sie wird erst dadurch zu einer Erkenntniss, dass über sie geurtheilt wird, und Letzteres ist wieder nur dadurch möglich, dass sie durch einen Begriff bestimmt oder unter einen Begriff subsumirt wird. Denn wenn ich einen Gegenstand wahrnehme, den ich durch keinen Begriff zu bestimmen vermag, so habe ich auch keine Erkenntniss von demselben. Erst durch die Unterordnung der Wahrnehmung unter einen Begriff, d. h. erst durch das Urtheil erhalte ich Erkenntniss. Somit sind zu jeder Erkenntniss sowohl Wahrnehmung als auch Begriffe nothwendig. Wahrnehmungen (Anschauungen) und Begriffe bilden also die Elemente aller Erkenntniss. Alle Wahrnehmungen oder Anschauungen sind nach Kant, für sich genommen, blind: sie bieten uns wohl einen Inhalt, aber wir wissen nicht, was wir mit demselben anfangen sollen, wir wissen nicht, was er ist, wir haben kein Verständniss von ihm. — Ebenso sind alle Begriffe, rein für sich und ohne Anschauung, leer d. h. ohne Inhalt, ohne Gegenstand. »Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen).« Zur wirklichen Erkenntniss gehören also Anschauungen und Begriffe.

Doch Das ist noch nicht genug: es gehört noch als Drittes eine gewisse synthetische Verknüpfung der Anschauungen und Begriffe im Urtheil dazu. »Alle Urtheile sind Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniss des Gegenstandes gebraucht wird[1].«

1) Kr. d. r. V. S. 70.

Jedes Urtheil beruht also auf einer Synthese oder auf einer Function der Einheit von Vorstellungen.

Diese Synthese oder Einheits-Function in den Urtheilen tritt in verschiedenen Formen auf. Man unterscheidet daher verschiedene Arten von Urtheilen. Nach Kant gibt es zwölf Urtheilsarten, die sich unter vier allgemeine Gesichtspunkte bringen lassen. Ihrer Quantität nach nämlich zerfallen die Urtheile in allgemeine, besondere und einzelne Urtheile; ihrer Qualität nach in bejahende, verneinende und unendliche; der Relation nach in kategorische, hypothetische und disjunctive, und endlich der Modalität nach in problematische, assertorische und apodiktische Urtheile.

Diese Urtheilsformen beruhen auf verschiedenen Arten der Synthesis unter den Vorstellungen im Verstande. Und diese verschiedenen Arten der Synthesis, die in den Urtheilen sich ausprägen, sind das, was man Kategorien nennt. Hier haben wir die ursprüngliche und erste Bedeutung der Kategorien nach der Auffassung Kant's. Darum sagt er z. B. vom »Begriffe der Ursache«, dass »er eine besondere Art der Synthesis bedeute [1].« Ferner spricht er in der Abhandlung »Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf« von »verschiedenen Functionen, sie (die anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände) zu verbinden, welche Kategorien heissen.« An einer anderen Stelle ferner heisst es: »Die Kategorien sind nichts anderes, als eben die Functionen zu urtheilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist [2].« Und in ähnlicher Weise nennt er die Kategorie »eine unserem Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen«.

Die Kategorien gelten also Kant zunächst als verschiedene Functionsarten der Synthesis von Vorstellungen sei-

1) Kr. d. r. V. S. 86. — 2) Kr. d. r. V. S. 740.

tens des Verstandes. Dies ist ihre primäre und psychologische Bedeutung.

Daran reiht sich ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung[1]). Nach Kant sind nämlich die Kategorien nicht blos »Functionen« des Verstandes, nicht blos »Arten der Synthesis« von Vorstellungen, sondern auch »Begriffe *a priori*«, »reine Stamm- und Elementarbegriffe des Verstandes«.

Man könnte geneigt sein, in dieser verschiedenen Auffassung der Kategorien von Seite Kant's einen Widerspruch zu erblicken. Aber an sich ist ein solcher nicht vorhanden. Denn diese zweite Bedeutung der Kategorien gründet sich auf die erste und ist nur eine Weiterentwickelung der-

1) R. Lehmann hebt noch eine dritte Auffassung der Kategorien hervor, die er die metaphysische Bedeutung derselben nennt. Er sagt: »Die Synthesis der Anschauungen ist das Denken oder die Erfahrung; die einzelnen Arten der Synthesis mithin sind Formen des Denkens; eben hierdurch sind sie zugleich auch Formen des Gedachten: so ergibt sich die zweite Bedeutung der Kategorien. Hiernach sind dieselben die Formen, welche die Synthesis bestimmen und dadurch — so können wir die weitere Entwickelung der Kategorienlehre zusammenfassend hinzufügen — die Vereinigung objectiv machen. Auf ihnen beruht die Einheit der Synthesis, die eben nichts anderes ist als ihre Form. — Wie Raum und Zeit die Formen der Anschauung sind, so sind die Kategorien die Formen der Verknüpfung dieser Anschauungen. Dieser Parallelismus wird ausdrücklich hervorgehoben, z. B. S. 216 (Ausgabe Hartenstein Bd. 2), wo sie als »Gedankenformen« bezeichnet werden, »wie die Anschauungsformen Raum und Zeit,« und in Uebereinstimmung damit heissen sie S. 126 »Gedankenformen«, »Denkformen« und endlich »subjective Formen der Verstandeseinheit«. Philos. Monatshefte, herausgeg. v. Schaarschmidt, 1884. Bd. 20. S. 100. Diese Auffassung Lehmann's ist richtig. Doch dünkt es uns, dass diese »metaphysische« Bedeutung der Kategorien sich nicht spezifisch von der zuerst genannten »psychologischen« Bedeutung derselben unterscheidet, indem dadurch, dass die Kategorien als verschiedene Functionsarten der Synthesis des Verstandes gefasst werden, sie eben auch verschiedene Formen des Denkens und der Gedanken sind.

selben. Als Begriffe sollen nämlich die Kategorien keinen anderen Inhalt haben als eben die verschiedenen Arten der Synthesis des Verstandes, die sie zum Ausdruck bringen. Darum sagt Kant, nachdem er die Kategorientafel aufgestellt: »Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält[1].«

Die Kategorien sind also nach Kant wohl zunächst »synthetische Functionen« des Verstandes, in zweiter Linie aber auch apriorische »Begriffe« dieser synthetischen Functionen, geradeso wie er Raum und Zeit einerseits ursprünglich als »Anschauungsformen« der Sinnlichkeit und andererseits auch als »Begriffe« von diesen Anschauungsformen betrachtete.

Die Frage ist nun die: in welchem Sinne fasste er die Apriorität der Kategorien als der »Stammbegriffe« des Verstandes? Galt ihm die Apriorität dieser Begriffe im temporalen und psychogenetischen oder nur im erkenntnisstheoretischen Sinne? Mit anderen Worten: nahm er an, dass die Begriffe der Kategorien nicht nur nicht aus der Erfahrung geschöpft seien, sondern auch zeitlich aller Erfahrung als von vornherein im Verstande liegend vorausgehen?

Diese Frage ist negativ zu beantworten. Es ist falsch, wenn man meint, dass Kant die Apriorität der Kategorien so verstanden habe, als ob dieselben als Begriffe ursprünglich und vor aller Erfahrung im Verstande lägen. Kant nahm keine angeborenen Begriffe an; denn er sagt selbst: »Indessen kann man von diesen Begriffen (nämlich den Kategorien), wie von allem Erkenntniss, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass

1) Kr. d. r. V. S. 79.

geben, die ganze Erkenntnisskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniss aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen[1].« Somit besteht nach der Lehre Kant's unsere Erkenntniss aus zwei Bestandtheilen: aus einer Materie und einer Form. Die Materie der Erkenntniss bilden die durch die Affection der Sinne in uns geweckten Empfindungen. Die Empfindungen sind nach Kant an und für sich noch ungeordnet. Sie werden erst geordnet und verbunden durch gewisse Formen. Diese ordnenden und synthetischen Formen stammen aus dem auffassenden und denkenden Subject und nicht aus der äusseren Erfahrung, nicht vom Object. Und zwar entspringen sie aus einer zweifachen Quelle im Subject: aus der Sinnlichkeit oder dem Anschauungsvermögen und aus dem Verstande oder dem Denkvermögen. Die apriorischen synthetischen Formen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit, die apriorischen synthetischen Formen des Verstandes sind die Kategorien. Jene kann man daher sinnliche, diese intellectuelle Formen nennen. Durch diese beiden Klassen von Formen empfängt das Material der Empfindungen im Erkenntnissprocess Ordnung und gesetzmässigen Zusammenhang. Ursprünglich, d. h. vor aller Erfahrung liegen diese Formen nach Kant in der Sinnlichkeit und im Verstand nur potentiell und nicht actuell. So wenig wir eine wirkliche Raum- und Zeitform oder eine Raum- und Zeitanschauung in uns haben, bevor unsere Sinne von aussen afficirt und dementsprechende Empfindungen in uns erzeugt werden: ebensowenig sind im Verstande vor jeder

1) Kr. d. r. V. S. 83.

Erfahrung die Formen der Kategorien fix und fertig gleichsam als Behälter oder Schablonen enthalten und harren nur der Erfüllung durch den Stoff der äusseren Erfahrung. Sondern wie die Sinnlichkeit von Anfang an nichts Anderes als blos das naturgesetzliche Vermögen besitzt oder ist, die durch Affection von aussen in ihr erzeugten Empfindungen räumlich und zeitlich zu ordnen und dadurch erst die Raum- und Zeitform actuell hervorzubringen: so besitzt der Verstand von vornherein nichts Weiteres als das naturgesetzliche Vermögen, die räumlich und zeitlich geordneten Empfindungen, d. i. die Anschauungen zu gewissen intellectuellen Formen und Complexen mit einander zu verknüpfen, wodurch erst die ihm immanente Fähigkeit verschiedenartiger Synthese bethätigt wird. Darum sagt Kant ausdrücklich, dass die »reinen Begriffe« (d. h. die Kategorien) ursprünglich als »Keime und Anlagen im menschlichen Verstande liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden [1]).«

Nach der Kant'schen Auffassung lassen sich demnach wie bei Raum und Zeit so auch in der Entwickelung der Kategorien drei Stadien unterscheiden: ursprünglich und zuerst sind die Kategorien lediglich nur als »Keime und Anlagen« im Verstande vorhanden, d. h. als naturgesetzliche Fähigkeit, gegebene Empfindungen und Anschauungen nach gewissen Gesichtspunkten zu verknüpfen. Dies ist das erste Stadium. In diesem Betracht gehen die Kategorien auch zeitlich der Erfahrung voraus: es kommt ihnen temporale Apriorität zu. — Mit der Affection der Sinne durch die Aussenwelt oder mit dem Beginne der Erfahrung beginnt das zweite Stadium: die im Bewusstsein

1) K. d. r. V. S. 67.

entstandenen Empfindungen werden durch die apriorischen Anschauungformen der Sinnlichkeit zu räumlich-zeitlichen Einzelanschauungen verbunden und diese Einzelanschauungen ordnet und verknüpft nun der Verstand nach gewissen immanenten Gesetzen — das sind jene ursprünglichen kategorialen »Keime und Anlagen« — zu Anschauungscomplexen. Bei der Bildung dieser Anschauungscomplexe wirken also die Kategorien als psychologische Factoren mit: sie sind eben die Formen dieser synthetischen Functionen des Verstandes. Hier ist die anfangs potentielle Kategorie zur actuellen geworden, d. h. zu einer Bedingung im psychologischen Processe.

Daran reiht sich sodann das dritte Stadium: indem nämlich der Verstand aus den von ihm gebildeten Anschauungscomplexen die darin verwirklichten Formen der Synthese durch Abstraction für sich absondert, erhebt er die Kategorien zu Begriffen. Und dies ist der Höhepunkt ihrer Entwickelung. Der bewusste begriffliche Charakter kommt den Kategorien weder im ersten noch im zweiten Stadium schon zu, sondern erst im dritten infolge eines Abstractionsprocesses des Verstandes. Im ersten sind sie blosse »Anlagen« oder Fähigkeiten möglicher synthetischer Functionen, im zweiten sind sie wirkliche synthetische Functionen und im dritten sind sie abstrahirte Begriffe dieser synthetischen Functionen. Das Erste sind sie vor aller Erfahrung, das Zweite in aller Erfahrung und das Dritte in gewissem Sinne nach aller Erfahrung, insofern die Erfahrung thatsächlich vorausgegangen sein muss, wenn sie durch Abstraction aus derselben als Begriffe zum Bewusstsein kommen sollen.

Dass aber dies wirklich die Auffassung Kant's war, geht deutlich aus den oben angeführten Stellen hervor[1]). Zunächst bezeichnet er die Kategorien als »Keime und

1) Kr. d. r. V. S. 67 u. 83.

Anlagen«, die im Verstande vorbereitet liegen. Sodann nennt er sie »reine d. h. apriorische Synthesen« und versteht darunter »die Handlung«, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen[1].« — Und endlich sagt er: »Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff[2].« Sowie: »Die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik[3].« Folglich liegen nach Kant die Kategorien nicht schon ursprünglich als Begriffe im Verstande, sondern wir verleihen ihnen erst nachträglich diesen Charakter, indem wir die reine Synthesis der Vorstellungen zu Begriffen erheben. Aber dennoch spricht Kant den Kategorien, auch in ihrer Eigenschaft als Begriffe betrachtet, die Apriorität zu, jedoch nicht im temporalen, sondern im erkenntnisstheoretischen Sinne, d. h. er behauptet, dass sie nicht aus der Erfahrung stammen, sondern lediglich aus dem Verstande.

Doch Kant bleibt in der Darstellung der Kategorienlehre bei den hervorgehobenen Bestimmungen der Kategorien nicht stehen, sondern gibt ihnen im weiteren Verlauf eine neue Fassung, indem er sie als »die Begriffe von einem Gegenstande überhaupt[4])«, oder vom »transscendentalen Gegenstande[5]« bezeichnet.

Die Erfahrung bietet uns nämlich nach Kant nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, aber keine Verbindung derselben zu einem einheitlichen Object oder Gegenstand[6]. Aber dennoch gehört zu jeder Erkennntniss ein Gegenstand, d. h. eine Vorstellung, in welcher die sinnlichen Einzelanschauungen zu einer Einheit verknüpft sind. Woher nun dieser einheitliche Gegenstand? Da nach der Ansicht

1) Kr. d. r. V. S. 76. — 2) A. a. O. S. 77. — 3) Ebend.
4) Kr. d. r. V. S. 729 u. 89. — 5) A. a. O. S. 101.
6) A. a. O. S. 734.

Kant's die Wahrnehmung oder Erfahrung nur eine Vielheit von Anschauungen und keine Verbindung derselben liefert, so kann der einheitliche Gegenstand nur auf einer synthetischen Function des Verstandes beruhen. Somit ist die allgemeine Vorstellung oder der Begriff eines Gegenstandes als solchen nicht aus der Erfahrung entlehnt, sondern etwas Apriorisches. Und zwar liegt der letzte, oder besser gesagt, erste Grund für diese Vorstellung, sowie überhaupt der Kategorien, in der Einheit des Selbstbewusstseins.

Darum sagt Kant in seiner »summarischen Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit der Deduction der reinen Verstandesbegriffe«: »Wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch nothwendig, dass gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der blos in uns ist, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung: dass alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesammt in mir, d. h. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperception als nothwendig aus. In dieser Einheit des möglichen Bewusstseins aber besteht auch die Form aller Erkenntniss der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörig, gedacht wird). Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewusstsein gehört, vor aller Erkenntniss des Gegenstandes, als die intellectuelle Form derselben, vorher, und macht selbst eine formale Erkenntniss aller Gegenstände a priori überhaupt aus, soferne sie gedacht werden (Kategorien). Die Synthesis derselben durch die reine Ein-

bildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperception, gehen aller empirischen Erkenntniss vor. Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum a priori möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung nothwendig, weil unsere Erkenntniss mit nichts als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen, und diese der Form nach auch allerst möglich machen muss. Und aus diesem Grunde, dem einzigmöglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduction der Kategorien geführt worden[1].«

Der Grund also, warum wir verschiedene Anschauungen oder Vorstellungen als zu Einem Object gehörig denken oder wesshalb wir die mannigfaltigen Erscheinungen als einheitliche Dinge oder Gegenstände auffassen, liegt nach Kant nicht in den uns afficirenden Dingen der Aussenwelt, sondern in uns selbst, und zwar in der Einheit unseres Bewusstseins. Das Bewusstsein nämlich fasst alle in ihm auftauchenden Empfindungen, Vorstellungen und sonstigen Zustände als Bestimmungen seines identischen Selbst auf, es erkennt sich als eine beharrliche Einheit in der Vielheit seiner Zustände, und diese Einheitsform verleiht es nun auch mit innerer Nothwendigkeit den verschiedenen durch die äussere Erfahrung ihm gegebenen Erscheinungen oder Vorstellungen und macht sie dadurch erst zu »Dingen« oder einheitlichen Gegenständen. Dass wir also die Erscheinungen als »Dinge« oder einheitliche Objecte betrachten, das kommt nicht aus der äusseren Wahrnehmung oder Erfahrung, denn diese liefert uns nur eine unverbundene Vielheit verschiedener Vorstellungen, sondern der Grund hiefür liegt in dem einheitlichen Selbstbewusstsein, welches seine eigene Einheits-

1) Kr. d. r. V. S. 115.

form den Vorstellungen mittheilt und sie zu »Gegenständen« verknüpft. Und darum ist der Begriff eines Gegenstandes überhaupt ein apriorischer Begriff.

Zugleich benützt Kant diesen Begriff vom »Gegenstand überhaupt« oder vom »transscendentalen Gegenstande«, um daraus unsere thatsächliche Vorstellung von einer objectiven Welt, sowie die objective Gültigkeit der Kategorien zu erklären. In dieser Beziehung sagt er: »Es sind zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniss eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem Obigen klar, dass die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. h. empirisch angeschaut und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntniss der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäss, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung ausser der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori, aller Erfahrungserkenntniss zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung

(der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann[1]).«

Wir besitzen also nach Kant einen apriorischen Begriff von einem Gegenstand oder Object überhaupt und durch diesen Begriff geben wir unseren Anschauungen Objectivität. Indess noch deutlicher als aus der erwähnten Stelle erhellt die Ansicht Kant's aus folgender Aeusserung: »Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts anders als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntniss angetroffen werden muss, soferne es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung ist aber nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewusstseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Function des Gemüthes, es in einer Vorstellung zu verbinden[2]).«

Aus diesen Aeusserungen geht zugleich hervor, dass Kant unter dem Worte »objective Realität«, »Objectivität« etwas Anderes versteht, als man sonst damit meint. Gewöhnlich versteht man bekanntlich unter der Objectivität oder objectiven Realität der Erkenntniss die theilweise oder gänzliche Uebereinstimmung einer Vorstellung oder eines Begriffs mit seinem Gegenstand oder dem wirklichen Ding, das dadurch erkannt wird. Eine solche Objectivität der Erkenntniss nimmt Kant nicht an. Nach ihm ist dieselbe für den Menschen unmöglich. Wir können ihm

1) Kr. d. r. V. S. 88. — 2) A. a. O. S. 101.

zufolge die äussere Wirklichkeit nicht erkennen. Wenn er aber dennoch von »objectiver Realität« in der Erkenntniss, oder von »objectiver Gültigkeit der Kategorien« spricht, so meint er damit nichts Anderes als »Allgemeingültigkeit« oder die formale Uebereinstimmung einer Anschauung (Wahrnehmung) mit einem Begriff im Urtheil. Jede Wahrnehmung hat nämlich, für sich genommen, nach Kant nur eine subjective Gültigkeit. Objectivität empfängt sie erst im Urtheil, durch welches sie unter einen Begriff subsumirt und dadurch bestimmt wird. So sieht man z. B. die Sonne scheinen und empfindet den Stein warm. Das sind für sich nur Wahrnehmungen (Erscheinungen) von subjectiver Bedeutung. Erst wenn man aus diesen Wahrnehmungen durch logisches Denken oder durch Anwendung der Kategorie das Urtheil bildet: »wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm«, oder »die Sonne erwärmt den Stein«, so empfangen nach Kant die Wahrnehmungen Objectivität.

Eine andere Objectivität der Erkenntniss überhaupt, sowie der Kategorien im Besonderen gibt es in der Kant'schen Lehre nicht. — Da also die Kategorien auf diesem Standpunkt lediglich apriorische Formen des Denkens sind, so ergibt sich hieraus ein Dreifaches: erstens als blosse Formen sind sie für sich ohne Inhalt, folglich leer. Zweitens, zur Anwendung der Kategorien bedarf es somit eines Inhalts und diesen liefern die Sinne in den Anschauungen (Erscheinungen). Der Gebrauch der Kategorien ist also durch die Erscheinungen bedingt und auf dieselben eingeschränkt. Die Erscheinungen oder Anschauungen bilden das Material, das durch die Kategorien logisch bearbeitet und geordnet wird. Daraus folgt drittens, dass über die Erscheinungen hinaus die Kategorien nicht gültig anzuwenden sind. Als Formen des Denkens betreffen sie nicht die Dinge an sich; sie enthalten keine Bestimmungen der objectiven Wirklichkeit.

§ 5.

Kritik der Kant'schen Kategorienlehre.

Nachdem wir im Vorstehenden die Hauptgedanken der Kant'schen Kategorienlehre, soweit sie für die Erkenntnisstheorie von besonderem Belang ist, möglichst klar zu entwickeln suchten, ist es nun unsere Aufgabe, dieselben einer näheren Prüfung zu unterziehen.

Erstens. Wir haben oben gezeigt, dass Kant die Kategorien in einem dreifachen Sinne aufgefasst hat: vor allem als zeitlich aller Erfahrung vorausgehende »Keime und Anlagen« oder Fähigkeiten des Verstandes, gegebene Empfindungen und Anschauungen nach gewissen Gesichtspunkten zu verbinden; sodann als die Formen dieser verbindenden (synthetischen) Functionen des Verstandes selbst, und endlich als die Begriffe von diesen Formen der synthetischen Functionen des Verstandes. Wir wollen hier zunächst nicht untersuchen, ob diese Auffassung der Kategorien zutreffend ist, jedoch die Frage aufwerfen, ob Kant in der Entwickelung seiner Kategorienlehre diese von ihm selbst aufgestellte dreifache Bedeutung consequent durchgeführt hat. Und dies dürfte zu verneinen sein. Denn es lässt sich nachweisen, dass Kant die zweite und dritte Bedeutung der Kategorien mit einander verwechselte. So sagt er: »Die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik. Das Erste, was uns zum Behuf der Erkenntniss aller Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das Zweite, gibt aber noch keine Erkenntniss. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das Dritte zur Erkenntniss eines vorkom-

menden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande [1]).« Hiernach sollen also die Verstandesbegriffe oder Kategorien einestheils »der reinen Synthesis erst Einheit geben,« folglich derselben vorausgehen, und anderseits sollen sie »lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen«, folglich derselben zugleich nachfolgen. Das ist ein offenbarer Widerspruch. Denn wenn die Verstandesbegriffe (Kategorien) »lediglich in der Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit bestehen«, dann muss doch die synthetische Einheit eher vorhanden sein als die Vorstellung von derselben oder der Verstandesbegriff. Folglich kann der letztere die synthetische Einheit nicht erst bewirken. Hier ist unstreitig ein fehlerhafter Zirkel vorhanden, auf den schon R. Lehmann hingewiesen hat, indem nach dem Gesagten die Kategorien sich auf die Synthesis gründen und die Synthesis wieder auf die Kategorien [2]).

Dieser Mangel ist jedoch nicht, wie man etwa meinen könnte, nur ein vereinzelter Fall, sondern zieht sich durch die ganze Kant'sche Kategorienlehre hindurch. Wenn auch Kant anfänglich zwischen der Kategorie als synthetischer Function und zwischen der Kategorie als Begriff unterscheidet, so hält er doch in seiner weiteren Darstellung an dieser Distinction nicht fest und wird dadurch nicht blos unklar, sondern geräth auch in irrige Anschauungen.

Zweitens. Infolge des soeben hervorgehobenen Mangels entsteht in Kant die Ansicht, dass die Kategorien als Begriffe *a priori* aller Erfahrungserkenntniss vorausgehen. So sagt er: »Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein Etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch

1) Kr. d. r. V. S. 77.

2) R. Lehmann in den Philosophischen Monatsheften von Schaarschmidt. 1884. H. 2 u. 3. S. 105.

als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntniss der Gegenstände solchen Begriffen nothwendigerweise gemäss, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung ausser der Anschauung der Sinne, wodurch Etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint; demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniss zum Grunde liegen[1].« Hier werden also von Kant die Kategorien als »Begriffe von Gegenständen überhaupt« bezeichnet, und von diesen Begriffen behauptet er, dass sie als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniss zu Grunde liegen. Diese Ansicht ist jedoch unhaltbar. Denn wenn auch die Kategorien, als synthetische Functionen gefasst, der Erfahrungserkenntniss zu Grunde liegen, so doch sicherlich nicht als Begriffe. Begriffe als solche gewinnen wir nur durch Abstraction aus concreten Vorstellungen und deren Complexen, d. h. aus der Erfahrung, besitzen aber keine vor derselben. Und da die Kategorien die höchsten und allgemeinsten Begriffe sind, so erfordert ihre Gewinnung die weitgehendste Abstraction. Das gewöhnliche, nicht reflectirende Bewusstsein gelangt darum meistens nie zur begrifflichen Auffassung der Kategorien, wenn es auch dieselben als Verstandesfunctionen in seinem Denken bethätigt. Als Begriffe gehen sonach die Kategorien sicherlich nicht aller Erfahrungserkenntniss (folglich auch der ursprünglichen) voraus.

Drittens. Kant leitet die Kategorien aus den verschiedenen Urtheilsformen ab und glaubt dadurch ein Princip für deren Auffindung gefunden zu haben,

1) Kr. d. r. V. S. 89.

im Gegensatz zu seinen Vorgängern, welche sie nur auf gut Glück »rhapsodistisch zusammengerafft« hätten. Aber, muss man fragen, hat er auch die Urtheilsformen selbst aus Einem Princip abgeleitet? Nein, er hat sie aus der überlieferten Logik entlehnt. Die Logiker aber kamen zu jenen Urtheilsformen nicht durch Herleitung aus einem Princip, sondern durch Induction. Folglich stammt auch die Kant'sche Kategorientafel indirect aus der Induction, und der Vorwurf, welchen er dem Aristoteles macht, trifft ihn selbst. Darum sagt mit Recht Jürgen Bona Meyer: Kant habe seine Kategorien »auf Borg der logischen Empirie« aufgenommen [1]). Und Harms bemerkt treffend: »Kant hat die Urtheilsformen nicht abgeleitet, wie es für seine Philosophie vor Allem nothwendig war, sondern nur aus der überlieferten Logik entlehnt. Seine Eintheilung entspricht nicht dem Begriffe einer logischen Eintheilung, sondern geschieht nur nach mangelhaften Gesichtspunkten, weshalb ein und dasselbe Urtheil unter verschiedenen Abtheilungen vorkommt, sich aber nur dem Namen nach von einander unterscheidet, wie das kategorische und das assertorische Urtheil nur zwei Namen für dieselbe Urtheilsform sind. Kant selber sagt (Kritik der reinen Vernunft, ed. von Rosenkranz S. 75), »so sind die beiden Urtheile, deren Verhältnisse das hypothetische Urtheil ausmacht, ingleichen in deren Wechselwirkung das disjunctive besteht (Glieder der Eintheilung), insgesammt nur problematisch«, trotzdem stehen sie bei ihm nicht in der Abtheilung der Modalität, sondern der Relation. Das singuläre Urtheil unterscheidet sich logisch nicht von dem universellen Urtheile, da in beiden das Prädicat vom Subjecte allgemein gilt. Dasselbe findet in Beziehung auf das bejahende und sogenannte unendliche Urtheil statt, welche nur sprachlich

1) Jürgen Bona Meyer, Kant's Psychologie. S. 178.

verschieden sind. Die unvollkommenen Urtheilsformen, welche nur Mittel für das Denken sind, stehen in gleicher Linie mit den andern, wie das particuläre, das negative, das problematische Urtheil, die nur Uebergangsformen des Denkens sind. Das apodiktische Urtheil ist überdies nur eine Sprachform, da die Nothwendigkeit einer Verbindung eines Subjects mit einem Prädicate überall nicht in einem einfachen Urtheil erkannt werden kann [1]).«

Angenommen also auch, es wäre principiell richtig, dass die Kategorien blos aus den reinen Urtheilsformen abgeleitet werden könnten, so wäre doch die Kant'sche Ableitung mangelhaft, da ihre Basis, nämlich die von ihm aufgestellten Urtheilsarten, die erwähnten Mängel an sich tragen.

Viertens. Nach Kant entspringen die Kategorien lediglich aus den Formen des Denkens oder Urtheilens und nicht aus der Erfahrung. Wir fällen z. B. das kategorische Urtheil: das Gold ist ein Metall. Der Inhalt dieses Urtheils besteht in den Vorstellungen Gold und Metall; die Form desselben ist die kategorische, durch welche der Inhalt in einer bestimmten Weise verbunden gedacht wird. Durch diese Form ist es bedingt, dass wir die Metallität als eine inhärirende Eigenschaft des Goldes, das Gold aber als ein subsistirendes Ding auffassen. Es liegen also die Kategorien der Inhärenz und Subsistenz (Substantialität) in dieser Form enthalten und nicht im Inhalt; sie sind darin angewandt und nicht aus dem Inhalt: Gold und Metall abstrahirt. Dies der Gedanke Kant's.

Aber fragen wir, woher kommt denn die kategorische

1) Harms, Die Philosophie seit Kant. 1879. S. 165. — Vgl. Westerburg, Schopenhauer's Kritik der Kant'schen Kategorienlehre (Zeitschr. f. Philosophie und philosoph. Kritik. 1881. Bd. 78. S. 249 ff.) Ferner E. Laas, Idealismus und Positivismus. 1884. Bd. 3. S. 464 ff.

Form? Kant erwidert, nicht aus der Wahrnehmung, sondern aus dem Verstande. Zugegeben einmal; indess warum wendet denn der Verstand hier gerade diese und keine von den übrigen Formen an, welche er nach Kant ebenfalls in sich trägt? Wenn der Grund für den Gebrauch dieser bestimmten Form, beziehungsweise der ihr zu Grunde liegenden Kategorie seitens des Verstandes in jedem gegebenen Fall nicht in der concreten Wahrnehmung oder Erfahrung liegt, dann muss er lediglich in dem Verstande selbst liegen. Und wenn dieser Grund im Verstande allein liegt, so muss es, da der Verstand nach dieser Lehre verschiedene solcher Formen besitzt, rein seiner Willkühr überlassen sein, bald diese bald jene Form oder Kategorie in seinen Urtheilen anzuwenden. Entweder muss man also zugeben, dass der Grund, weshalb wir bei unseren Wahrnehmungen gerade diese bestimmte Form des Urtheils oder bestimmte Kategorien anwenden, in dem Wahrnehmungsobject selbst liegt, oder man muss behaupten, dass es der subjectiven Willkür anheimgegeben ist, so oder anders zu urtheilen, diese oder jene Kategorie zu gebrauchen. Nimmt man das Letztere an, dann kann von einer allgemeingültigen und begründeten Erkenntniss, auf die gerade Kant so grosses Gewicht legt, offenbar keine Rede mehr sein; gesteht man aber das Erstere zu, dann räumt man damit zugleich ein, dass der Gebrauch der Kategorien objectiv oder in der Wahrnehmung begründet ist. Und dieses entspricht in der That dem wahren Sachverhalt. Denn weshalb wir z. B. das wahrgenommene Gold als Substanz, die Metallität aber als eine inhärirende Eigenschaft derselben und nicht umgekehrt auffassen, dafür liegt der Grund in der objectiven Wahrnehmung selbst, und nicht allein in unserem Denken oder Verstand. Wäre der betreffende Wahrnehmungsinhalt nicht ein so und so bestimmter, dann würde unser Verstand auch nicht das kategorische

Urtheil fällen: das Gold ist ein Metall; mit anderen Worten: er würde das Gold nicht als eine Substanz und die Metallität nicht als deren Eigenschaft betrachten.

Aehnlich verhält sich die Sache bei jenem andern Beispiel, welches Kant zur Illustration seiner Lehre angeführt hat. Nehmen wir an, es seien die beiden Wahrnehmungen gegeben: die Sonne scheint, der Stein ist warm. Wir verbinden diese Wahrnehmungen in der hypothetischen Urtheilsform und behaupten: wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm; oder der Sonnenschein erwärmt den Stein. Hier, sagt Kant, wenden wir die Kategorie der Causalität an. Diese Kategorie liegt der hypothetischen Urtheilsform zu Grunde und entspringt aus ihrem Gebrauch. — Aber, fragen wir wieder, warum wenden wir denn hier gerade diese und nicht eine andere Urtheilsform und eine dieser entsprechende Kategorie an? Warum drehen wir nicht die Sache um und fällen das Urtheil: wenn der Stein warm ist, scheint die Sonne oder die Wärme des Steines macht die Sonne scheinen? Auch in diesem Falle hätten wir die hypothetische Urtheilsform gebraucht; auch hier hätten wir die Kategorie der Causalität angewandt, wenn auch in anderer Weise. Aber weshalb verwerfen wir dieses Urtheil, während wir das obige gelten lassen? Läge der Grund hiezu rein im Verstande, so wären beide Urtheile nicht zu verwerfen, weil beide formal richtig sind. Weshalb wir jedoch nur das erste Urtheil gelten lassen und nicht das zweite, und weshalb wir überhaupt hier in hypothetischer und nicht in einer andern Form urtheilen, und gerade die Kategorie der Causalität und nicht eine andere anwenden, dafür liegt der Grund in dem objectiven Thatbestand oder in der Wahrnehmung.

Wenn also auch die Form unseres Urtheils und die ihr zu Grunde liegende Kategorie formal aus dem Verstande entspringt, so liegt doch der Grund für die jedes-

mal bestimmte Form und die dabei angewandte bestimmte Kategorie in den wahrgenommenen Objecten und ihren Verhältnissen.

Fünftens. Kant geht in seiner Kategorienlehre beständig von der Voraussetzung aus, dass die Wahrnehmung uns nur eine bunte Mannigfaltigkeit von Eindrücken und Anschauungen liefere, welche erst von dem Verstande vermittelst der Kategorien geordnet werden. So sagt er z. B.: »Unsere Erkenntniss enthält zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich eine Materie zur Erkenntniss aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen[1].« »Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben[2].« »Verbindung liegt nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss ist[3].«

Die Sinneswahrnehmung bietet uns also nach Kant blos ein mannigfaltiges, noch ungeordnetes und unverbundenes, »rohes« Material, und erst durch unser Denken wird dasselbe vermittelst gewisser apriorischer Formen (Kategorien) geordnet und synthetisch verknüpft.

Es drängt sich aber die Frage auf: ist diese erwähnte Voraussetzung Kant's richtig? Bietet sich unserem wahrnehmenden Bewusstsein wirklich nur ein wirres Chaos

1) Kr. d. r. V. S. 83. — 2) A. a. O. S. 98. — 3) A. a. O. S. 734.

von Empfindungen, welches erst unser Verstand, ähnlich dem über dem Urmeer schwebenden Geist der Bibel, durch seine ihm eigenen Normen gestaltet und so erst die Erfahrungswelt wie ein Demiurg bildet?

Behufs Prüfung dieser Ansicht nehmen wir das nächste beste Beispiel. Ich sehe hier einen Apfel vor mir. Vermittelst des Auges beobachte ich an ihm eine rothe und gelbe Farbe, sowie eine ausgedehnte, rundliche, auf zwei Seiten abgeplattete Gestalt. Sowohl die beiden genannten Farbenqualitäten als auch die betreffenden Gestaltelemente gewahre ich an dem vorliegenden Object in ganz bestimmten, festen Verhältnissen zu einander, welche unabhängig von meiner subjectiven Auffassung mir erscheinen.

Darum wird auch jeder Andere bei normaler Organisation und unter gleichen Bedingungen wie ich dieselbe Beobachtung machen. Nach Kant aber müssten die erwähnten Farben- und Gestaltbestimmungen zunächst als ein ungeordneter Wirrwar sich meiner Auffassung darbieten und derselbe erst in mir jene Ordnung erhalten. Das stimmt indess keineswegs zu den eclatanten Thatsachen des Bewusstseins. Denn gleich im ersten Moment meines Hinsehens hat die rothe und gelbe Farbe ihre ganz bestimmte Stelle und Ausdehnung an dem bezüglichen Objecte »Apfel«; desgleichen seine Abplattung an der einen und anderen Seite, sowie seine Rundung, und ich finde beim Wahrnehmungsacte nicht das geringste Anzeichen in meinem Bewusstsein, dass die bezügliche Anordnung des wahrgenommenen Mannigfaltigen erst von mir und in mir selbst vor sich gegangen sei. Ja, das ist gar nicht möglich. Denn sollte diese Anordnung erst in mir stattfinden, dann müssten die betreffenden wahrgenommenen Farben und Formen des Apfels offenbar in mir sein. Das ist aber, wie ich schon früher bemerkt habe, nicht der Fall. Weder ist mein Auge, noch mein Gehirn, noch meine Seele, noch mein Bewusstsein, noch

sonst Etwas in mir bei der betreffenden Wahrnehmung roth, gelb, ausgedehnt, rund und abgeplattet wie der gesehene Apfel. Diese Qualitäten befinden sich nicht als solche, oder so wie ich sie wahrnehme, in mir. Folglich kann auch ihre bestimmte Anordnung nicht von mir, dem wahrnehmenden Subject ausgegangen sein. Sondern das Bewusstsein fasst sie als etwas objectiv Bestehendes, von ihm Unabhängiges auf.

Nun betaste ich ferner mit der Hand den Apfel und finde, dass er fest und glatt ist. Und da ich diese neuen Qualitäten an *demselben* räumlich-zeitlich bestimmten Objecte wahrnehme, an dem ich die bereits erwähnten Qualitäten erkenne, so schreibe ich sie ihm ebenfalls zu. *Diese* Verknüpfung der einerseits durch das Auge und anderseits durch den Tastsinn wahrgenommenen Qualitäten findet allerdings in mir statt und ist insofern etwas Subjectives; aber sie findet *nur* statt, weil das wahrgenommene Object sie an sich zeigt, und insofern ist sie objectiv. Denn *dasselbe* Ding, das dem Auge als roth und gelb, rund und abgeplattet erscheint, offenbart sich durch den Tastsinn als fest und glatt.

Die Einheit des Erscheinungsobjects besteht jedoch nicht blos in einer Verknüpfung der verschiedenen daran wahrgenommenen Qualitäten, sondern sie besagt noch mehr als dies. Unter dem »Apfel« meint man ja nicht allein die *Summe* seiner Eigenschaften, sondern ein *Etwas*, welches dieselben besitzt. Diese *substanzielle* Einheit nun wird nicht von uns unmittelbar äusserlich wahrgenommen, sondern *wir* sind es, welche dieselbe den Erscheinungsdingen beimessen. Aber auch Dies geschieht nicht ohne objectiven Grund. Denn wenn die Kategorien, wie Substantialität, Causalität *rein* apriorische Zuthaten des auffassenden Subjectes zu dem gegebenen Wahrnehmungsmaterial wären und zu demselben in keiner Beziehung ständen, woher kommt es dann, dass wir bei gewissen

Wahrnehmungsgruppen gerade die Kategorie der Substantialität, bei andern Wahrnehmungsgruppen die der Causalität u. s. w. anwenden? Ferner woher kommt es, dass wir verschiedene Wahrnehmungen, die durch verschiedene Sinne vermittelt werden, auf ein und dasselbe Ding beziehen, während wir Wahrnehmungen, die durch denselben Sinn vermittelt werden, auf verschiedene Dinge anwenden? Der Grund für diese Erfahrungsthatsachen kann nicht in dem auffassenden Subject allein liegen und die Kant'sche Kategorienlehre gibt auf diese Fragen keine genügende Antwort. Wenn nämlich Kant meint, dass unser Bewusstsein gezwungen sei, die Vorstellungen nach gewissen »Regeln« oder Gesetzen, die in ihm selbst liegen, zu verknüpfen, so ist damit durchaus nicht Alles erklärt. »Denn angenommen, dies wäre richtig, so müsste eine prästabilirte Harmonie der verschiedenen Verstandeswesen angenommen werden, vermöge deren jeder Verstand dieselben ihm gegebenen Vorstellungen gleich verknüpfen müsste. Eine solche Annahme wäre schon darum hinfällig, weil sie den Irrthum ausschlösse, und wäre auch abgesehen davon eine bodenlose Speculation. Andernfalls müsste die Uebereinstimmung Aller sich darauf beschränken, dass Jeder nach Willkür zu seinen Vorstellungen Gegenstände und zu den Veränderungen beliebiger Verknüpfungen Ursachen dächte. Dass eine Verknüpfung nach Kategorien stattfände, wäre allein nothwendig; welche Empfindungen aber durch die Kategorien verknüpft werden müssten, darüber gäbe es keinerlei Anhaltspunkte, und ich könnte Niemand darum schelten, wenn er anders als ich verknüpfte. Dass der Ton von der Glocke stammt, müsste ich ebenso als eine nur individuell giltige Verknüpfung ansehen, wie die Verknüpfung etwa eines Schauders mit dem Knirschen des Papiers. Ich dürfte niemals dazu kommen zu sagen: dieser Ton stammt objectiv giltig von dieser Glocke; sondern nur: dieser Ton muss auf einen

Gegenstand bezogen werden, muss von einer Ursache herrühren. Nach meinen individuellen Associationen bezöge ich Ton und Glocke auf einen Gegenstand; einem Anderen möchte der Ton sich ebenso richtig mit der Vorstellung einer Pickelhaube verbinden; ich könnte von dessen Bewusstsein nur so viel sagen, dass auch er eine Verknüpfung zu machen gezwungen sei. Wenn ich weiter nichts von ihm beanspruchen kann, — und auf Grund von Kant's Folgerung ist keine weitere Möglichkeit abzusehen, — so kann von einer Naturwissenschaft keine Rede mehr sein.

Sie wäre unmöglich schon darum, weil ich selber nicht daran glauben könnte, dass etwas, was ich aus mir in die Sache gelegt wüsste, nun auch in ihr selber läge; sie wäre vor allem unmöglich, weil ich nie beanspruchen könnte, dass ein Anderer empirisch dieselben Vorstellungen verknüpfte, wie ich; weil ich nur behaupten könnte, dass er durch dieselben Erkenntnissformen verknüpfen müsste. Ein Streit über die objective Giltigkeit wäre dann gar nicht möglich. Der Dinge Maass wäre nicht blos der Mensch, sondern der einzelne Mensch [1]).«

Die in Rede stehenden Thatsachen lassen sich nur aus den bestimmten empirischen Verhältnissen erklären, in denen uns die Phänomene objectiv gegeben werden. Ist dies aber der Fall, dann fällt der behauptete rein apriorische Charakter der Kategorien. Die Wahrnehmung bietet uns nicht ein wirres Chaos mannigfaltiger, unbezogener Inhalte, sondern dieselben sind uns in bestimmten Verhältnissen zu einander gegeben und deuten damit auf einen entsprechenden objectiven Sachverhalt [2]). Kant hat zu ausschliesslich die subjectiven Bedingungen

1) Staudinger, Noumena. 1884. S. 132.

2) Darum sagt mit Recht Caird: Matter altogether unformed is a mere abstraction, like the Aristotelian πρώτη ὕλη. Philosophy of Kant 1877. p. 203.

der Erkenntniss betont, und dadurch wurde seine Lehre einseitig und unfähig, die Erfahrungsthatsachen befriedigend zu erklären.

Sechstens. Nach Kant sollen die Kategorien wohl nicht aus den Empfindungen und deren Complexen, d. i. den Vorstellungen, sondern nur aus dem subjectiven Verstande stammen, aber sie sollen doch auf die Vorstellungen oder die Erscheinungen gültig angewandt werden können, während ihre Anwendung auf die Dinge an sich unstatthaft sei. Nun fragen wir zunächst: wenn die Empfindungen etwas rein Empirisches oder Aposteriorisches sind, dagegen die aus dem Verstande quellenden Kategorien etwas rein Subjectives und Apriorisches darstellen, und wenn beide an sich in gar keiner Beziehung zu einander stehen: woher haben wir dann das Recht, die Kategorien auf die Empfindungen und Erscheinungen anzuwenden? Unter der erwähnten Kant'schen Voraussetzung ist die Berechtigung dieser Anwendung uns wenigstens nicht einleuchtend. Denn wir sehen nicht ein, wie es erlaubt sein soll, solch' heterogene Elemente wie: rein aposteriorische Sinnesempfindungen und rein apriorische Verstandeskategorien gültig zu verbinden, auf dass daraus eine wahre Erkenntniss zu Stande komme. Nur dann lässt sich unseres Erachtens ein solches Recht der Anwendung geltend machen, wenn die Empfindungen durch ihre (uns gegebenen) besonderen Verhältnisse zu einander in Beziehung zu bestimmten Kategorien stehen und uns dadurch feste Anhaltspunkte für den Gebrauch der letzteren bieten.

Ferner ist es uns nach der Kant'schen Lehre auch nicht klar, was denn die Kategorien eigentlich zu einer objectiven Erkenntniss und Erfahrung beitragen sollen. Denn sind die Kategorien nur rein subjective, wenn auch naturgesetzliche, Verstandesgebilde und ist uns objectiv weiter nichts, als ein wirres Chaos von Empfindungen gegeben, die lediglich wir durch jene uns immanenten Kate-

gorien ordnen, so ist dadurch für die objective Gültigkeit unserer Erkenntniss nichts gewonnen, sondern gerade dadurch empfängt sie erst ein wesentlich subjectives Gepräge.

Siebentens. Der Kant'schen Lehre gemäss sollen die Kategorien nur auf die Erscheinungen (Phaenomene) gültig angewandt werden dürfen. Im vorhergehenden Punkte haben wir betont, dass uns auf Kant'schem Standpunkt das Recht dieser Anwendung unbegründet erscheint. Aber wir gehen noch einen Schritt weiter und behaupten, dass nach der Consequenz der Kant'schen Lehre diese Anwendung eigentlich gar nicht statthaft ist. Denn was sind im Kant'schen Sinne die »Erscheinungen« oder Phänomene? Nichts anderes als blosse Vorstellungen in uns. Aber wenn diese Erscheinungen blosse Vorstellungen in uns sind, lässt sich dann auf sie der Begriff der Substantialität gültig anwenden? Keineswegs. Denn nur dann könnte eine solche Anwendung berechtigt sein, wenn wirklich die Erscheinungen Substanzen wären. Das sind sie aber als blosse Vorstellungen nach Kant selbst nicht, sondern sie scheinen nur Substanzen zu sein. Folglich ist die Anwendung der Kategorie der Substantialität auf die Erscheinungen nicht zulässig. Dasselbe lässt sich nachweisen bei der Kategorie der Causalität. Diese Kategorie besagt, dass das Eine die Ursache von einem Anderen sei, dass das Letztere aus dem Ersteren entspringe. Ist dies nun wirklich bei den Erscheinungen als Vorstellungen der Fall? Nein. Es erzeugt nicht eine Vorstellung die andere, es geht nicht eine aus der anderen hervor, sondern es kann nur eine Vorstellung Veranlassung sein, dass eine andere erzeugt werde. Aber zwischen »Veranlassung« und »Ursache« ist ein grosser Unterschied. Die Erscheinungen sind also als blosse Vorstellungen keine Ursachen; denn blosse Vorstellungen wirken nichts und leiden nichts. Man sagt zwar, dass eine Vorstellung andere Vorstellungen, sowie auch Affekte und Willensentschlüsse »hervorrufe«;

aber dieses »Hervorrufen« ist kein Erzeugen und kein Wirken, sondern nur ein Veranlassen, dass in der Seele andere gewirkt werden. Ist dies aber, wie die Erfahrung lehrt, der Fall, dann kann man auch nicht die Kategorie der Causalität gültig auf die Erscheinungen anwenden. — Dasselbe gilt von anderen Kategorien, wie z. B. von der der Wechselwirkung, die Kant ebenfalls als Kategorie betrachtet. Denn kommt den Erscheinungen, weil sie blosse Vorstellungen sind, kein Wirken und kein Leiden zu, dann natürlich auch kein Wechselwirken. — Auch ist die Anwendung der Kategorie der Realität auf die Erscheinungen nicht berechtigt. Denn als blosse Vorstellungen sind die Erscheinungen keine Realitäten, d. h. sie haben keine Existenz ausser dem vorstellenden Bewusstsein, sondern sind nur in demselben. Es kommt ihnen also nur ein mentales, und nicht ein reales Sein zu. Sonach dürfte es einleuchtend sein, dass gerade die Consequenz des Kant'schen Standpunktes es eigentlich fordert, dass die Kategorien nicht auf die Erscheinungen gültig angewandt werden können. Und doch schränkt er deren Gebrauch nur auf die Erscheinungen ein und spricht ihnen alle Bedeutung hinsichtlich der Dinge an sich ab.

Achtens. Es ist indess schon ein alter Vorwurf gegen Kant, dass er seiner eigenen Kategorienlehre mit Rücksicht auf die Dinge an sich nicht treu geblieben sei. Denn auf der einen Seite habe er gelehrt, dass der transscendente Gebrauch der Kategorien in Beziehung auf die Dinge an sich unrechtmässig sei, auf der andern Seite dagegen habe er selbst diesen Gebrauch davon gemacht. Behaupte er ja offen, dass das Ding an sich unsere Sinnlichkeit »afficire« und dadurch Empfindungen in uns bewirke. Ist das wahr, dann müsse dem Dinge an sich auch Causalität zukommen. Ferner beruhe nach ihm auch die Möglichkeit der Freiheit auf einer Causalität des Dinges an sich. Komme ihm aber Causalität zu, dann müsse ihm

auch Substantialität zuerkannt werden; denn was als ein Wirkendes gedacht werde, sei als Substanz zu fassen.

Desgleichen wende er auch die Kategorie der Realität auf das Ding an sich an. Denn dieses existire nach ihm in Wirklichkeit, unabhängig vom Bewusstsein.

Auch von der Kategorie der Quantität mache er einen transscendenten Gebrauch, da er vom Dinge an sich bald in der Einheit, bald in der Mehrzahl spreche. Somit habe Kant selbst, im Gegensatz zu seiner sonstigen Lehre, die Bedeutung der Kategorien über das bloss phänomenale Gebiet hinaus in die transscendente Sphäre ausgedehnt.

Indess gibt es auch Stimmen, welche Kant gegen diese ihm zur Last gelegte Inconsequenz in Schutz nehmen. Man sagt nämlich, Kant habe die Ausdrücke »Ursache«, »Substanz«, »Realität« bei seiner Anwendung auf das transscendente Gebiet in anderer Bedeutung gefasst als in der Kategorienlehre. So bemerkt Staudinger: »Das Etwas ist Ursache! Habe ich damit aber gesagt, dass aus einem bestimmten Etwas diese bestimmte Empfindung nothwendig erfolgen müsse, wie der Knall auf das Losdrücken des Gewehres? Dann müsste ich ja dieses »Etwas« selber als Vorstellung in mir haben. Nur dann aber hätte ich die Kant'sche Kategorie der Ursache angewendet, welche Ereignisse mit Ereignissen verknüpft. An jenes »Etwas« aber, das Ursache sein soll, kann ich gar nicht herangelangen, da es ausser meinem Erkennen ist, da dies sich nur darauf als auf Etwas bezieht, es aber nicht in sich hereinziehen kann. Das Wort Ursache ist also hier, wie auch Kant selber betont, in ganz anderer Bedeutung zu nehmen [1]). Es bedeutet nicht die empirisch bestimmte Ursache, die ja schon selber vorgestellt ist, sondern »Etwas«, das zwar Ursache der Empfindung ist, von dem als solchen ich aber gar

1) Prol. §. 53. S. 151.

nicht ausgehen kann, um aus ihm seine Wirkung zu bestimmen.

Umgekehrt scheint aber bei Kant alles das, was das Object zum Object macht, in mir zu liegen. Der Gegenstand in der Erscheinung ist Substanz. Substanz aber ist nicht Etwas an sich, sondern das Beharrliche in der Wahrnehmung. Das Reale, das der Empfindung correspondirt, soll im Raume sein. Das an der Erscheinung, was die Bedingung der nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object. Danach sehen wir plötzlich ein ganz anderes Object vor uns, als den transscendentalen Gegenstand, der jenes Etwas bezeichnet. Auf den transscendentalen Gegenstand müssen wir unsere Vorstellungen beziehen, denn er drückt die Thatsache aus, dass uns die Empfindungen gegeben sind. Das, worauf wir beziehen, ist sonach nicht selber in unserem Erkennen, es kann also auch nicht in diesem angeschaut und räumlich-zeitlich bestimmt werden. Der Gegenstand aber, den wir als Realität, Substanz etc. bestimmen, muss in unserer Erkenntniss sein, kann als solcher also wiederum nicht das blosse Etwas sein, worauf wir diese Erkenntniss beziehen [1].«

Diese Vertheidigung Kant's von Seite Staudinger's enthält ein berechtigtes Moment. Denn es ist richtig, dass Kant die Begriffe der Realität, Causalität und Substantialität nicht in jenem besonderen Sinne auf die Dinge an sich angewandt hat, den er mit den entsprechenden Kategorien verknüpft. Aber es ist doch nicht zu leugnen, dass er von diesen Begriffen, wenigstens nach ihrer allgemein herkömmlichen Bedeutung, einen transscendenten Gebrauch gemacht hat. Und dann ist es auch noch immer fraglich, ob die erwähnten Kategorien lediglich in dem ihnen von Kant zuerkannten specifischen Sinne zu fassen sind.

1) Staudinger, Noumena. 1884. S. 26.

Neuntens. In ähnlicher Weise wie Staudinger sucht Emil Arnoldt Kant gegen die ihm zugeschriebene Inconsequenz zu vertheidigen, indem er sagt: »Kant hat nach meiner Auffassung niemals das Dasein des Dinges an sich beweisen wollen. Kant beweist nur, dass unsere Anschauungsgegenstände Erscheinungen sind, nicht Dinge an sich, d. h. blosse Vorstellungen. Der Unterschied von Erscheinungen und Dingen an sich ist selbst unsere Vorstellung, also auch das Ding an sich unsere Vorstellung. Wir sind an den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung, Sein und Denken gebunden. Ob dieser Unterschied ein realer ist, und, wenn ein solcher, was für einer der Wahrheit nach, können wir nicht wissen.

Wir haben nur keinen Grund, zu behaupten, dass unser Vorstellen und unser Sein, was identisch ist, die einzige Art sei, in welcher alle Wesen bei ihrem, so zu sagen, Sein und Vorstellen sich verhalten. Bei ihnen kann etwas durchaus Verschiedenes an die Stelle unseres Vorstellens und Seins getreten sein und treten. Wenn Kant nun von Dingen an sich redet, so will er, meine ich, damit ausdrücken: 1. nach der obigen Betrachtung hat Niemand Grund, das Dasein von Etwas ausserhalb unserer Vorstellungen zu leugnen; 2. ich nehme Dinge an sich an als suppositio relativa, nicht absoluta, bloss um Etwas zu haben, was der Sinnlichkeit als Receptivität correspondirt; ein solches Correspondirende brauche ich wegen meiner Gebundenheit an den Unterschied zwischen Erscheinung und Etwas, das nicht Erscheinung ist. Es ist möglich, dass diese Gebundenheit gar keine Bezeichnung, Charakterisirung eines realen Sachverhaltes ist; 3. mein (Kant's) Idealismus ist ein anderer als der von Cartesius und Berkeley. Ich will bei all meinem Idealismus Realist sein, d. h. gerne einräumen, dass es Dinge unabhängig von meinem Vorstellen geben mag. Wenn wir sie relativ annehmen, so haben wir einen unbekannten Grund,

den wir setzen können als das, was nicht nach dem Gesetze der Causalität, sondern auf unerforschliche Weise in unserer Receptivität zum Erreger wird von einem Etwas, aus dem wir Empfindungen und Wahrnehmungen unserer Receptivitätsorganisation gemäss bereiten[1]).«

An dieser Interpretation der Kant'schen Gedanken ist zunächst so viel richtig, dass Kant hinsichtlich des streng wissenschaftlichen Beweises der Existenz von Dingen an sich unsicher und schwankend war. Das bekunden seine eigenen Aeusserungen, indem er bemerkt: »Nun kann man zwar einräumen, dass von unseren äusseren Anschauungen Etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlichen Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. h. blosse Vorstellungsarten, die sich jeder Zeit nur in uns befinden[2]).« — Ferner heisst es bei ihm: »Es mag wohl etwas ausser uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt[3]).« Aber dass Kant dennoch das Dasein von Dingen an sich überhaupt angenommen und sie als Ursachen unserer Empfindungen betrachtet hat, ist ebenfalls nicht in Abrede zu stellen. Für diese Annahme von Dingen an sich nun wird er doch wohl auch einen Grund gehabt haben, und zwar lag für ihn derselbe in dem Umstand, dass die Empfindungen den Charakter des Gegebenseins an sich tragen. Sind aber die Empfindungen unserem Bewusstsein gegeben, so sind sie nicht aus uns allein erzeugt. Daraus schliesst Kant, dass

1) Em. Arnoldt bei W. Tobias, Grenzen der Philosophie. 1875. S. 72.

2) Kr. d. r. V. S. 298. — Die gesperrt gedruckten Stellen sind von uns veranlasst.

3) Kr. d. r. V. S. 307.

ausser uns Etwas (wenn auch hinsichtlich seiner Beschaffenheit Unbekanntes) existiren müsse, welches uns die Empfindungen gibt, d. h. derart unsere receptive Sinnlichkeit »afficirt«, dass dieselben in ihr entstehen. Aber wie? beruht nicht dieser Schluss gerade auf dem Gesetz der Causalität, demgemäss das Denken uns bestimmt, zu jeder Wirkung eine hinreichende Ursache anzunehmen? Ohne dieses wäre seine Annahme von Dingen an sich grundlos. Somit hat Kant auf Grund des Causalitätsgesetzes sowohl das Dasein als auch die Ursächlichkeit von Dingen an sich behauptet. Aber selbst Arnoldt kommt, so vorsichtig er auch seine Ausdrücke wählt, nicht um diesen Punkt herum. Denn auch er nimmt, wie er sagt, Dinge an sich an, »um Etwas zu haben, was der Sinnlichkeit als Receptivität correspondirt,« d. h. mit deutlicheren Worten: auch er nimmt Dinge an sich an, weil die Sinnlichkeit die Eigenschaft der Receptivität besitzt oder weil die Empfindungen sich als gegebene erweisen, und darum müsse Etwas ausser uns existiren, von dem sie herrühren. Ist dies jedoch etwas Anderes als die Anwendung des Causalgesetzes? — Desgleichen überträgt auch Arnoldt den allgemeinen Begriff der Ursache auf die Dinge an sich, indem er sie »Erreger« nennt von einem Etwas, aus dem wir Empfindungen und Wahrnehmungen unserer Receptivitätsorganisation gemäss bereiten. Sind aber die Dinge an sich »Erreger« unserer Empfindungen, dann kommt ihnen offenbar auch eine Wirksamkeit und damit Causalität zu.

Zehntens. Jul. Bergmann sucht Kant dadurch zu rechtfertigen, dass er sagt, derselbe habe die Subsumtion des Begriffes des Dinges an sich unter die Kategorien nicht durchweg verboten, sondern er habe nur behaupten wollen, »dass uns eine solche Subsumtion keine Erkenntniss von den Dingen an sich zu gewähren vermöge, weil den Kategorien erst durch den auf dem sinnlichen Anschauen beruhenden Schematismus ein Inhalt zu

Theil werde, und weil dieselben also, auf Unanschauliches bezogen, ganz leere Begriffe seien, aber nicht konnte es seine Meinung sein, die Beziehung der Kategorien auf die Dinge an sich auch in einem Denken, das kein Erkennen der Dinge an sich zu sein sich bescheide, für unzulässig zu erklären. Er verlangt nur, dass man die Causalität nicht als Regelmässigkeit der Succession, die Substantialität nicht als Beharrlichkeit im Wechsel, das Sein nicht als Zusammenhang mit der Empfindung denke, wenn man diese Begriffe auf die Dinge an sich anwende; er verbietet mit a. W. den transscendenten Gebrauch nicht der Kategorien, sondern der aus ihrer Verbindung mit der sinnlichen Anschauung entspringenden Grundsätze auf die Dinge an sich[1].«

Da drängt sich jedoch die Frage auf: Kann man mit Recht behaupten, dass die begründete Annahme, dass es Dinge an sich gibt und dass sie auf unsere Sinnlichkeit als Ursachen unserer Empfindungen wirken, gar keine Erkenntniss derselben sei? Wohl ist es wahr, dass uns damit keine anschauliche und volle Erkenntniss der Dinge an sich zu Theil wird, aber dadurch gewinnen wir doch wenigstens eine theilweise Erkenntniss derselben. Wer dagegen behauptet, dass uns gar keine Erkenntniss der Dinge an sich zukommt, der darf weder deren Realität, noch deren Ursächlichkeit behaupten. Thut er es doch, dann widerspricht er sich offenbar selbst, indem er von den Dingen an sich Etwas aussagt, obschon er geltend macht, nichts von denselben zu wissen.

Elftens. Wenn es wahr ist, wie Kant behauptet, dass die Kategorien rein subjective Denkformen sind, wie kommt es dann, dass wir einerseits von dieser reinen Subjectivität unmittelbar nichts wissen, anderseits aber

1) J. Bergmann, i. d. Philos. Monatsh. 1883. S. 42. Vgl. G. Knauer, i. d. Phil. Monatsh. 1885. S. 480.

die Kategorien durchgängig auf etwas objectiv Reales, von unserem Denken Unabhängiges beziehen? Das rein Subjective macht sich doch sonst als solches unserem Bewusstsein ohne Reflexion geltend. So weiss Jeder ohne weiteres, dass das Vorstellen als Act nur in ihm stattfindet, und darum bezieht er auch dasselbe als solches nicht auf die äusseren Dinge. Desgleichen weiss Jeder, auch ohne philosophische Untersuchung, dass seine Gefühle der Lust und des Schmerzes nur ihm, dem empfindenden Subject angehören und trägt er daher dieselben auch nicht auf die Objecte über. Dasselbe ist der Fall mit den Willensthätigkeiten. Das rein Subjective offenbart sich uns also als solches. — Die Kategorien aber zeigen uns den ihnen zugeschriebenen rein subjectiven Charakter nicht unmittelbar, sondern im Gegentheil: thatsächlich beziehen wir dieselben stets auf die objective Wirklichkeit. So gilt uns das durch die Kategorie der Realität Bezeichnete als Etwas von unserem Denken unabhängig Seiendes. Gleiches ist der Fall bei der Substantialität und Causalität. Vom Kant'schen Standpunkte aus lassen sich auch diese Thatsachen nicht befriedigend erklären, und bleibt nichts Anderes übrig, als unsere Erkenntniss für eine blosse Täuschung auszugeben. Aber damit zertrümmert man das ganze Fundament, auf dem man selbst steht.

Zwölftens. Wohl muss man Kant zugeben, dass wir dasjenige, was durch die Kategorien bezeichnet wird, nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmen. Die äussere Wahrnehmung bietet uns direct keine Substanzen, keine Ursachen u. s. w. Aber folgt daraus, dass die Kategorien darum lediglich aus unserm Verstande entspringen? dass sie »reine«, ursprüngliche Formen, oder »Stammbegriffe« unseres Intellectes sind, die wir bloss in den gegebenen Erfahrungsstoff hineintragen und diesen dadurch ordnen? Diese Folgerung ist unseres Erachtens unbegründet. Denn es wäre ja auch möglich, dass das durch die Kategorien

Bezeichnete zunächst aus der inneren Erfahrung stamme und so dann auf die äussere Erfahrung angewandt werde. Freilich macht sich bei dieser Annahme das Bedenken geltend, dass dann den Kategorien, weil sie etwas Empirisches darstellen, auch der Charakter des Zufälligen anhafte, infolge dessen ihnen das Merkmal der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit abgehe. Wir lassen desshalb auch diese Annahme fallen, ohne darum ihr jeden Werth abzusprechen. Es ist ja noch eine dritte Möglichkeit vorhanden, deren Annahme vielleicht am zutreffendsten ist: es ist nämlich auch möglich, dass die Kategorien ursprünglich wesentliche Bestimmungen unseres Selbst bezeichnen, deren wir uns erst später durch die innere Erfahrung bewusst werden und die wir dann aus gewissen Gründen auf die Dinge der Aussenwelt übertragen. Diese Auffassung dürfte vielleicht der Wahrheit am meisten nahe kommen. Hier nur einige Andeutungen.

Unser Selbst erfasst sich zunächst als Realität. Dieses Sicherfassen ist kein blosses Denken, sondern ein Sicherleben und Sich-fühlen. Auch das kleine Kind, das des Denkens noch ermangelt, fühlt sich bereits als wirklich seiend. Die Thatsache unseres realen Seins drängt sich uns nicht nur in unserem Vorstellen und Denken auf, sondern auch in unserem Empfinden, Fühlen und Wollen. Sie ist nicht blos ein Gedanke, sondern ein constantes Erlebniss überhaupt. Der Mensch kann sich dieser Thatsache nicht erwehren; er kann sich in concreto nicht als nicht-seiend erfassen. Sie ist also für ihn eine Nothwendigkeit. Wohl kann er den abstracten Gedanken bilden, dass er möglicher Weise nicht sei. Aber dieses kann er nur, indem er von seiner Wirklichkeit absieht, indem er das Thatsächliche negirt. Doch selbst in dieser Negirung bethätigt sich sein reales Sein und macht sich mit unwiderstehlicher Gewalt geltend. Denn auch in der ideellen Verneinung unseres Seins liegt eine reelle Bejahung des-

selben, da man nicht verneinen kann, wenn man nicht ist. Wir werden also der Realität nicht los, wir mögen machen, was wir wollen. Sie bildet eine Grundbestimmung unseres Selbst. Und da sie für uns Alle ein unabweislicher Zwang ist, darum kommt ihr der Charakter der Allgemeinheit und Naturnothwendigkeit zu. Dadurch unterscheidet sie sich von den blos empirischen Thatsachen. Dass ich z. B. jetzt denke, ist etwas rein Empirisches. Wenn ich in tiefen Schlaf versinke oder etwa in Ohnmacht falle, hört mein Denken auf; aber nicht meine Realität. Diese Bestimmung meines Selbst bleibt, auch wenn alle meine Zustände wechseln. Sie ist also eine wesentliche und naturnothwendige Bestimmung meines Selbst, — ein Prädicament, das einen fundamentalen, unaufheblichen Zug meines Seins bezeichnet. Und darum ist die Realität eine Kategorie. Hiemit ist diesem Ausdruck der ursprüngliche und eigentliche Sinn wieder zurückgegeben. Kategorien sind Prädicamente. Aber nicht alle Prädicamente belegt man mit diesem besonderen Namen, sondern nur die wesentlichen und naturnothwendigen, zum Unterschiede von den blos empirischen, die nur wechselnde Seinsbestimmungen bezeichnen. Wenn man diesen Unterschied nicht gelten lässt, dann hat es keinen Sinn, von Kategorien im Speciellen zu reden, und man hat kein Kriterium zu entscheiden, was als Kategorie zu betrachten ist und was nicht[1]).

Dem Gesagten zufolge ist auch die Substantialität eine Kategorie. Denn was von der Realität bemerkt wurde, gilt auch von ihr. Unser Selbst erfasst sich unmittelbar als etwas Beharrliches und im Grunde Identisches inmitten des fortwährenden Wechsels seiner Zustände und Thätigkeiten, d. h. als eine Substanz. Auch dieses unmittel-

1) Vgl. Katzenberger M., Die Grundfragen der Logik. 1858. S. 280 ff.

bare Sich-erfassen ist kein blosses Denken, sondern ein Sich-erleben und Sich-fühlen. Wir denken nicht blos, wir seien etwas Beharrliches, sondern erleben uns als solches. Auch das Kind, wenngleich ihm noch kein Denken im eigentlichen Sinne des Wortes zukommt, fühlt sich doch im Grunde heute als dasselbe wie gestern und vorgestern, obschon in ihm unterdessen viele Veränderungen stattgefunden haben. Wir unterscheiden deshalb constant unser Ich von allen seinen Functionen und Zuständen und legen es denselben als identischen Träger, als Substanz unter, indem wir sagen: ich — empfinde, ich — fühle, ich — stelle mir vor, ich — will, ich — handele, ich — bewege den Körper, ich — esse u. s. w. Unser Ich ist also weder das Empfinden, noch das Fühlen, noch das Vorstellen u. s. f., wohl aber das gleiche beharrliche Subject von allen diesen Thätigkeiten, und als solches nennen wir es Substanz.

Der Charakter der Substantialität kommt unserm Ich ebenso wesentlich und naturnothwendig zu wie die Realität. Wir können dasselbe nicht als ein Accidens unserer Thätigkeiten und Zustände fassen. Kein Vernünftiger wird sagen: dieses Empfinden oder Fühlen ist mein Ich. Auch derjenige, welcher die Substantialität des Ich mit Worten leugnet, behauptet sie doch beständig durch die That, indem er allen seinen Zuständen und Functionen sein Ich als constanten Träger unterlegt und sie alle auf denselben Mittelpunkt bezieht. Was wir also durch den Ausdruck Substantialität bezeichnen, ist nach Ausweis unseres Bewusstseins eine wesentliche und naturnothwendige Seinsbestimmung unseres Selbst. Dasselbe lässt sich hinsichtlich der Causalität und der Einheit zeigen, wie wir noch sehen werden.

Demnach kann man allgemein sagen: die Kategorien bezeichnen primär die wesentlichen Grundbestimmungen unseres Selbst. Sie sind insofern Seinsnothwendigkeiten

und darum — aber erst secundär — auch Denknothwendigkeiten für uns. Wir können uns Etwas nicht denken, ohne es als Seiendes, als Realität im allgemeinen zu fassen, wenigstens als gedankliche oder ideelle Realität. Da wir selbst Realitäten sind, so ist auch unser Denken von dieser Bestimmung beherrscht. Und selbst wenn wir durch vollständige Abstraction von der Realität uns ein Nichts denken, so ist dieses gedachte Nichts doch kein reines oder absolutes Nichts, sondern ein Etwas im Gedanken. — Wir können uns ferner kein Seiendes, keine Realität denken, ohne sie entweder als Subject (Substanz), oder als Eigenschaft (Qualität, Thätigkeit, Zustand) zu fassen, wahrscheinlich weil wir selbst sowohl das Eine als auch das Andere sind. — Wir können uns ferner keine Thätigkeit, kein Wirken denken ohne ein Thätiges, Wirkendes oder ohne eine Ursache (Causalität), und auch hievon dürfte vielleicht der Grund sein: weil wir wieder selbst beides von Natur aus sind. Unser Denken ist demnach von unsern wesentlichen Seinsbestimmungen beherrscht. In allem, was wir denken, machen sich dieselben geltend. Wir denken in den Kategorien und nach den Kategorien, was wir im Grunde unseres Selbst sind. Wir würden wohl nicht zu den Gedanken (Begriffen) der Realität, Einheit, Substantialität und Causalität gekommen sein, wenn wir nicht selbst Realitäten, Einheiten, Substanzen und causalthätige Wesen wären und uns als solche erlebeten; denn die äussere Erfahrung liefert uns diese Begriffe oder das damit Bezeichnete nicht unmittelbar, sondern nur veränderliche Phänomene in Coexistenz und regelmässiger oder unregelmässiger Succession. Aber die Kategorien bezeichnen auch nicht singuläre, accidentelle empirische Thatsachen der inneren Erfahrung. Durch die innere Erfahrung werden wir nur ihrer bewusst und durch Reflexion »bringen wir sie auf Begriffe«. Ihre eigentliche Quelle ist nicht das Selbstbewusstsein, wie Manche, z. B.

A. Günther und seine Schule behaupten[1]), sondern unser Selbstsein, dessen Grundbestimmungen sie ausdrücken. Denn aus dem Bewusstsein unseres Selbst können die kategorialen Bestimmungen nicht wohl stammen, da dieses Bewusstsein selbst keine Substanz und Causalität, sondern nur ein Zustand oder, wenn man lieber will, eine Function unseres Ich (Selbst) ist. Man sagt ja: »ich habe ein Selbstbewusstsein,« was gleichbedeutend ist mit dem Satz: »ich weiss von mir selbst.« Das Selbstbewusstsein ist sonach etwas zu mir Hinzukommendes oder Accidentelles, das bald ist, bald nicht ist, wie im Schlafe, in der Ohnmacht; mein Selbst (Ich) dagegen ist kein blosser Zustand, keine Thätigkeit, keine Function, nichts im Grunde Wechselndes, sondern das constante Subject (Substanz) aller meiner Zustände, Acte und Veränderungen. Ich bin, auch wenn ich kein Selbstbewusstsein, keine Empfindung, kein Gefühl, keinen Willen habe. —

Insofern nun dem Obigen zufolge die Kategorien ursprünglich und für uns zunächst die Grundbestimmungen unseres Selbst bezeichnen, sind sie ein A priori, und soweit hat Kant Recht; aber sie sind weder apriorische Formen unseres Verstandes, noch apriorische Stammbegriffe desselben, wie er meint. Der Ausdruck »Form« erscheint uns hier unzutreffend. Wie sollen denn auch die Realität, die Substantialität und Causalität »Verstandesformen« darstellen? Wir stimmen der Kant'schen Kategorienlehre principiell insofern zu, als wir gleichfalls annehmen, dass wir die Kategorien nicht aus der äusseren Erfahrung schöpfen, sondern dass sie ursprünglich etwas Apriorisches in uns bilden. Aber in der näheren Fassung dieser ihrer Apriorität weichen wir von Kant ab, indem wir sie nicht als ursprüngliche »Formen«

1) Vgl. Th. Weber, in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 80. S. 49.

oder gar »Begriffe« des Verstandes erkennen, die von Natur aus und unabhängig von aller Erfahrung unserem Intellecte gleichsam wie Schablonen innewohnen. Da hätten wir ja die alten »angeborenen Ideen« seligen Andenkens in anderer Form wieder, und es wären die Fragen nicht zu umgehen: 1. Wie kommen denn diese »Formen« ursprünglich in unseren Verstand hinein? 2. Können denn reine Formen ohne allen Inhalt bestehen? 3. Warum hat denn unser Verstand gerade so viele und nicht mehr oder weniger solcher Formen? Auf diese vom Standpunkte Kant's aus nothwendig sich aufdrängende Fragen hat weder er selbst noch einer seiner Schüler eine Antwort gegeben. Auf unserem Standpunkt jedoch fallen diese Fragen hinweg. Denn uns erscheinen die Kategorien ursprünglich nicht als Formen, sondern als reale Seinsbestimmungen und zwar nicht des Verstandes, sondern unseres wesenhaften Selbst. Als solche sind sie a priori, d. h. uns von Natur aus zukommend. Vermittelst der inneren Erfahrung werden wir uns sodann dieser unserer Wesensbestimmungen zunächst als constanter Erlebnisse bewusst. Durch wissenschaftliche Reflexion ferner bringen wir sie vermittelst Abstraction in die Form von Begriffen. Und insofern endlich die äusere Erfahrung uns geeignete Anhaltspunkte bietet, wenden wir das durch diese kategorialen Begriffe Bezeichnete in analoger Weise auf die Wahrnehmungsobjecte an, indem wir annehmen, dass auch ihnen reale, substantiale und causalthätige Einheiten ursprünglich zu Grunde liegen. — Wir urtheilen in Subject und Prädicat wohl nicht deshalb, weil das eine ursprüngliche Façon unseres Verstandes ist, von der man nicht weiss, woher und warum sie ihm zukommt, sondern weil wir selbst von Natur aus Subject und Prädicate sind. Wer also die Kategorien aus der Grundform des Urtheils abzuleiten sucht, der geht nicht weit genug zur primären und eigentlichen Quelle zurück;

diese ist unser wesenhaftes Selbst, das sich uns in seinen Grundzügen durch innere Erfahrung offenbart.

§. 6.

Kritik der Kant'schen Lehre von den Quellen des Erkennens.

»Unsere Erkenntniss,« sagt Kant, »entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniss auf jene Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüthes) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniss aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniss abgeben können. — Wollen wir die Receptivität unseres Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. — Ohne Sinnlichkeit wird uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. h. sie unter Begriffe zu bringen) [1].«

Demnach entspringt nach Kant all unsere Erkenntniss dem Inhalte nach aus der Affection der Sinne, der

1) Kr. d. r. V. S. 55. 56.

Form nach dagegen aus der Thätigkeit des Verstandes. Denn er sagt: »Alles Denken muss sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte) zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann[1].« Somit kann nur das Sinnliche Gegenstand oder Inhalt unserer Erkenntniss werden und folglich können wir das Uebersinnliche oder Unsinnliche nicht erkennen.

Prüfen wir diese wichtige Lehre!

Der Satz: dass das Material oder der Stoff für unsere Erkenntniss durch die Affection unserer Sinne uns vermittelt wird, ist richtig, aber zunächst nur in Rücksicht auf die Phänomene der Aussenwelt. Denn von den äusseren Erscheinungen können wir uns in der That keine anschauliche Erkenntniss erwerben, wenn die Gegenstände nicht auf unsere Sinne wirken. So kann sich Niemand z. B. eine Vorstellung von einer bestimmten Farbe machen, wenn er nicht zuvor durch eine entsprechende Affection des Auges jene Farbenqualität sinnlich wahrgenommen hat. In gleicher Weise verhält es sich mit allen anderen Vorstellungen, welche die Aussendinge betreffen. Wenigstens ist mittelbare Erfahrung nothwendig, um einen äusseren Gegenstand zu erkennen. Dies gegen die bodenlose Speculation nachdrücklich geltend gemacht zu haben, war ein Hauptverdienst Kant's. Aus blossen Begriffen lässt sich kein reales Sein herausklauben. Wir können weder das Dass, noch das Was, weder die Existenz, noch den Inhalt eines äusseren Objects durch blosse, empirielose Vernunft eruiren. Alle reale Erkenntniss muss im Boden der Erfahrung wurzeln. Dinge und Verhältnisse also, welche absolut ausser aller Erfahrung liegen und die mit dem Erfahrungsmässigen

1) A. a. O. S. 31.

in gar keinem Zusammenhange stehen, können nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniss werden.

In diesem Sinne gefasst und auf die Gegenstände der Aussenwelt eingeschränkt, ist die obige Behauptung Kant's, dass unsere Erkenntniss durch die Affection der Sinnlichkeit bedingt ist, richtig. Wenn er dagegen ganz allgemein behauptet, dass kein Gegenstand uns ohne Sinnlichkeit gegeben werden könne, dass sonach alle Erkenntnissinhalte aus der Sinnlichkeit stammen, so können wir ihm hierin nicht beistimmen. Denn dagegen spricht die Erfahrung. Ein Beweis hiefür sind die Thatsachen unseres Bewusstseins. Diese bilden unstreitig einen Bestandtheil realer Erkenntnisse, ohne dass uns ihr Inhalt durch die Affection der Sinnlichkeit vermittelt wird.

Freilich nimmt Kant auch für die psychischen Phänomene eine sinnliche Vermittelung an, indem er neben dem äusseren Sinn die Existenz eines inneren Sinnes behauptet. Diese Hypothese steht jedoch unseres Erachtens auf thönernen Füssen.

Machen wir, behufs ihrer Prüfung, uns zunächst klar, was Kant mit dieser Annahme wollte. Offenbar hat er die Hypothese vom inneren Sinn in Analogie mit dem äusseren Sinn aufgestellt. Unter dem letztern verstand er die Fähigkeit der Seele, von Dingen ausser ihr afficirt zu werden und infolge dessen in gewisse Zustände zu kommen, als welche er die Farbe-, Ton-, Tast-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen betrachtete. Auser diesen von aussen in der Seele gewirkten Empfindungen finden sich aber im Bewusstsein noch andere Zustände und Vorgänge, die nicht durch unmittelbare äussere Einwirkung uns gegeben werden, wie Gedanken, Gefühle, Gemüthsbewegungen, Willensacte. Von diesen glaubt Kant, dass sie durch Selbst-Affectionen der Seele entstehen. Der innere Sinn wäre demnach jene Fähigkeit der Seele, durch sich

selbst afficiert zu werden und dadurch die erwähnten psychischen Vorgänge hervorzubringen.

Doch bei Kant bedeutet der innere Sinn noch mehr: er gilt ihm zugleich als das Medium, durch welches die inneren Seelenzustände in das Bewusstsein gelangen. Man könnte ihn daher gewissermassen mit einer Brille vergleichen, durch welche wir die in der Seele erzeugten Empfindungen, Gefühle, Affecte, Willensacte innerlich wahrnehmen. Er betrachtet also den inneren Sinn als einen Vermitteler zwischen den Seelenzuständen und dem Bewusstsein und folgert daraus, dass wir die Seelenzustände nicht in ihrem Ansichsein erkennen, sondern gefärbt durch die Brille des inneren Sinnes, sowie wir nach ihm auch nicht die objectiven Eigenschaften der äusseren Dinge erfassen, sondern gefärbt durch die Brille des äusseren Sinnes.

So gekünstelt nun auch diese Theorie Kant's auf den ersten Blick erscheint, so enthält sie doch ein gewisses Wahrheitsmoment. Man muss nämlich zwischen unmittelbarem Bewusstsein und reflectirendem Denken unterscheiden. Jene psychischen Zustände und Acte, wie Empfindungen, Gefühle, Gemüthserregungen, Willensentschlüsse sind, sobald sie in uns vorhanden sind, uns *unmittelbar* bewusst. Das lehrt die unbefangene psychologische Erfahrung. Zwar spricht man auch von unbewussten Empfindungen. Aber diese dürften doch nur eine Fiction sein. Man kann doch nicht eine Empfindung haben, ohne dass man es empfindet, und kann man denn wirklich empfinden, ohne in irgend einem Grade eines gewissen Zustandes inne- oder bewusst zu werden? Empfinden heisst in-sich-finden; wir können indess nicht etwas in uns finden, wenn es uns gar nicht bewusst wird. Ein unbewusstes Empfinden ist demnach beim rechten Licht betrachtet eine contradictio in adjecto. Wohl kommt es vor, dass äussere Reize auf unsere Sinnesorgane wirken,

aber — sei es wegen Mangels an Intensität oder wegen Unaufmerksamkeit unsererseits — nicht zum Bewusstsein kommen. Dann lösten eben jene äusseren Reize keine Empfindungen aus, sondern brachten nur eine physiologische Veränderung im Nervensystem hervor, die jedoch nicht hinreichend war, auch eine psychische Veränderung, die man Empfindung nennt, zu bewirken.

Noch klarer als die Empfindungen sprechen ferner für das unmittelbare Bewusstsein der eigenen psychischen Zustände die Gefühle. Wer möchte mit Grund behaupten, dass an sich die Gefühle unbewusst seien und erst durch einen inneren Sinn zum Bewusstsein kämen? Unbewusste Gefühle wären Gefühle, die man nicht fühlt. Aber nichtgefühlte Gefühle sind doch wahrhaftig keine Gefühle. Sie gleichen auf's Haar einem hölzernen Eisen. Wenn also ein Gefühl vorhanden ist, ist es eo ipso mit Bewusstsein verbunden.

Dasselbe ist der Fall mit den Gemüthsbewegungen. Kann man denn z. B. den Affect des Zornes oder der Rache in sich haben, ohne dass man das Geringste davon merkt? Wird man gar nichts davon inne, dann ist eben kein Affect vorhanden. Einen Affect zu haben, ohne afficirt zu sein, ist ein Unding. Jeder wirkliche Affect ist ohne weiteres ein bewusster Zustand und bedarf, um bewusst zu werden, so wenig eines besonderen inneren Sinnes als das Gefühl der Lust oder des Schmerzes.

Es gibt sonach psychische Ereignisse in uns, deren wir uns unmittelbar bewusst sind, und die Annahme eines speciellen inneren Sinnes, dem die Rolle zukommt, sie erst dem Bewusstsein zu übermitteln, ist ganz überflüssig und in der psychologischen Erfahrung ohne Halt.

Ausserdem leidet die in Rede stehende Hypothese noch an inneren Widersprüchen, auf die J. Bergmann hingewiesen hat: »Ein innerer Widerspruch liegt erstens darin, dass der Seele nicht lediglich ein innerer, sondern

neben demselben noch ein äusserer Sinn zugeschrieben wird. Denn da der innere uns nichts von dem kundthut, was an sich in der Seele vorgeht, so gibt er uns auch keine Nachricht von an sich in der Seele bestehenden Empfindungen, ein äusserer Sinn aber kann der Seele nur unter der Voraussetzung zugeschrieben werden, dass sie an sich Empfindungen habe. Zwar haben wir durch den inneren Sinn ein Bewusstsein von unseren sinnlichen Empfindungen, aber wie Alles, was uns durch dieses Vermögen bekannt wird, die Gedanken, die Gefühle, die Begehrungen u. s. w., so sind auch die Empfindungen (nach Kant) nicht wirklich, sondern blos scheinbare Zustände der Seele, und wir wissen absolut nichts von der Natur der anderen Zustände, die, indem sie den inneren Sinn afficiren, dem Bewusstsein als Empfindungen vorkommen, dürfen also auch nicht behaupten, dass wir einen äusseren Sinn besitzen, sondern nur, dass wir uns als mit einem solchen begabt erscheinen.

Nicht minder ist die Annahme des inneren Sinnes selbst als eines zwischen dem Bewusstsein (der inneren Wahrnehmung) und seinem Inhalte vermittelnden Organes in sich widersprechend. Denn indem man etwas annimmt, zwischen welchem und dem Bewusstsein der Sinn vermittelnd eintritt, unterscheidet man dasselbe von dem Inhalte, welcher dem Bewusstsein durch diese Vermittelung entsteht; dieser Inhalt ist nicht dasjenige, zwischen welchem und dem Bewusstsein der Sinn steht, sondern verhält sich zu diesem wie die Erscheinung zum An-sich-seienden. Bezeichnen wir z. B. einen Seelenzustand, der dem Bewusstsein durch den inneren Sinn vermittelt wird, mit dem Namen Empfindung, so träte nicht die Empfindung selbst in's Bewusstsein, sondern ihre ihr gänzlich unähnliche Erscheinung, gleichwie durch Vermittelung des äusseren Sinnes nicht die Eigenschaften der an sich seienden Dinge, sondern die der Erscheinungen in's Bewusstsein

treten. Und umgekehrt, wenn wir einen gewissen Bewusstseinsinhalt Empfindung nennen, so könnte der innere Sinn, der dieses Bewusstsein vermittelt hätte, nicht zwischen dem Bewusstsein und der Empfindung, sondern zwischen der Empfindung und einem anderen unbekannten Zustande der Seele stehen[1]).«

Nach all dem ist also die Kant'sche Hypothese vom inneren Sinn nicht probehaltig. Aber dennoch liegt ihr etwas Wahres zu Grunde. Wir haben nämlich ausser dem unmittelbaren Bewusstsein, welches den psychischen Thatsachen eo ipso anhaftet, noch ein mittelbares, reflectirendes Wissen von denselben, und dieses entspricht einigermassen dem von Kant angenommenen inneren Sinn. Befinde ich mich z. B. im Affect des Zornes, so ist derselbe, so lange er als solcher dauert, unmittelbar mit meinem Bewusstsein verbunden und beide — Affect und Bewusstsein — können sachlich nicht von einander geschieden werden; sie fallen thatsächlich in Eins zusammen. Ist aber der Affect als solcher vorüber, so kann ich mir ihn wieder durch Erinnerung in's Bewusstsein zurückrufen und über denselben nachdenken. Aber in diesem zweiten Fall ist der wirkliche Affect und das Bewusstsein nicht mehr eine Einheit; denn der erstere ist ja nicht mehr da, sondern an seine Stelle ist eine blosse Vorstellung von ihm getreten, die keineswegs mit dem wirklichen Affect identisch ist. Hier haben wir also ein durch die Vorstellung vermitteltes Bewusstsein von jenem vorher thatsächlichen Affect. Unser Wissen ist darum in diesem Falle ein phänomenales und kein reales, wie im ersten Falle. Der Affect ist hier im Bewusstsein nur als Vorstellung, nicht aber als realer Seelenzustand. Insofern hat also Kant Recht, wenn er sagt, dass wir auch von den inneren Seelenzuständen und Seelenvor-

1) J. Bergmann, Sein und Erkennen. 1880. S. 76.

gängen ein phänomenales Erkennen haben; aber er geht zu weit, wenn er behauptet, dass all unser Wissen von denselben nur phänomenal und nie real sei. Es kommt uns vielmehr sowohl das eine als auch das andere zu: im unmittelbaren Bewusstsein der actuellen seelischen Ereignisse haben wir ein reales, im mittelbaren, reflectirenden Bewusstsein ein phänomenales Wissen von denselben. Aber diese Phänomenalität kommt nicht von einem besonderen Sinne her; denn von einem derartigen Sinne lehrt uns weder die innere Erfahrung etwas, noch ist er ein Postulat der Begreiflichkeit des Erfahrungsmässigen.

Somit ist es nicht gestattet, mit Kant ganz allgemein zu behaupten, »ohne Sinnlichkeit wird uns kein Gegenstand gegeben.« Dieser Satz ist nur wahr in Rücksicht auf die äussere Erfahrung, und auch da nicht in dem Sinne, als ob nur dasjenige von der Aussenwelt, Gegenstand unserer Erkenntniss sein könnte, wovon wir unmittelbar infolge der Affection der Sinnlichkeit eine Erfahrung haben, sondern blos in dem Sinne, dass wir von den Objecten der Aussenwelt nichts erkennen können, wenn sie nicht wenigstens mittelbar in den Kreis unserer Erfahrung treten.

Der obige Satz aber ist unrichtig in Rücksicht auf die innere Erfahrung. Die eigenen seelischen Zustände und Acte können so gut Gegenstände (Inhalte) unserer Erkenntniss bilden (wovon die Psychologie ein Beleg ist), als die äusseren Objecte. Aber diese Erkenntnissgegenstände werden uns nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, sondern zunächst durch unmittelbares und sodann durch reflectirendes Bewusstsein; sie sind also unsinnlicher oder übersinnlicher Art. Wir können uns darum auch keine sinnliche Anschauung von denselben machen. Niemand kann sein Denken, Fühlen, Wollen, sein Gemüthsleben anschaulich vorstellen; und dennoch haben wir

von diesen inneren Erlebnissen eine gewisse Erkenntniss — ein Beweis, dass der Mensch auch Uebersinnliches sicher erkennen kann. Hätte Kant Recht, dass uns das Unsinnliche durchaus unerkennbar sei, dann wäre seine Kritik der reinen und praktischen Vernunft zum grössten Theil eine Chimäre, denn beide Kritiken behandeln Gegenstände unsinnlicher Art. Oder ist vielleicht der reine Verstand und die Vernunft, sind etwa die Kategorien und die Ideen, ist die Einbildungskraft, der kategorische Imperativ und die intelligible Freiheit etwas Sinnliches, durch die Sinne Wahrnehmbares? Das wird Kant selbst nicht behaupten. Wenn aber nicht, dann kann man auch nicht mit Fug und Recht sagen, dass wir nichts Uebersinnliches zu erkennen im Stande sind. — Selbst die heutige Naturwissenschaft spricht gegen diese Behauptung. Denn ihre letzten Elemente, durch welche sie die sinnlichen Phänomene erklärt, sind selbst nicht mehr sinnlich wahrnehmbar. Weder die angenommene allgemeine Materie, noch die ihr beigelegten Kräfte, weder den Aether, noch die Atome hat je Einer wahrgenommen, und doch bilden sie die Grundlagen unserer heutigen Naturerklärung.

Kant hätte aber nicht blos theilweise, sondern vollständig Recht, wenn er statt »Sinnlichkeit« den weiteren Begriff »Erfahrung« gesetzt und seine Behauptung dahin formulirt hätte: Ohne jegliche Erfahrung wird uns kein Gegenstand gegeben[1]). Was nicht entweder äusserlich

1) Das Wort »Erfahrung« ist hier im herkömmlichen weiteren Sinne genommen, wie es ja auch bei Kant neben der eingeschränkten, specifischen Bedeutung, die er dem Ausdrucke gegeben hat, vorkommt. Sachlich ist dies vielleicht auch der Sinn der Kant'schen Lehre. Vgl. Vaihinger: »Dem Dogmatismus zeigt Kant, was er zur Möglichkeit apriorischer Erkenntniss hätte voraussetzen sollen, nämlich Erfahrung; dem Empirismus zeigt Kant, was in seiner »Erfahrung« wirklich unbewusst lag, nämlich Vernunft. Als nothwendige Bedingung der Vernunfterkenntniss entdeckt er die Erfahrung: nur von Erfahrungsgegenständen gibt es Vernunfterkenntniss; als integriren-

oder innerlich, was nicht unmittelbar oder doch mittelbar von uns erfahren wird, davon können wir auf natürlichem Wege keine Erkenntniss haben. Denn die reine Vernunft, oder das blosse, empirielose Denken, auch wenn es noch so logisch ist, kann uns weder über die Existenz noch über die Beschaffenheit eines Objectes Aufschluss geben, wenn es sich nicht auf Erfahrung stützt. Aber ebensowenig bietet uns schon die blosse Erfahrung, oder die vulgäre platte Wahrnehmung in jedem Falle richtige wissenschaftliche Erkenntniss. Erst durch logisch-kritisches Denken und durch Combination mit anderen Erfahrungen muss der Erfahrungsstoff bearbeitet werden, wenn wahres Erkennen stattfinden und Wissenschaft entstehen soll. Dies klar erkannt und nachdrücklich betont zu haben, ist ein Hauptverdienst Kant's. Darum hat weder der reine Rationalismus, noch der reine Empirismus ein Recht, sich an Kant's Rockschösse zu hängen, da dieser über diesen beiden Parteien steht.

§ 7.

Kritik der Kant'schen Lehre von den Erscheinungen und den Dingen an sich.

1. Unter dem Ausdruck »Erscheinung« versteht Kant im Allgemeinen die »Gegenstände der Erfahrung« [1]), und da die Erfahrung durch die Sinne vermittelt wird, nennt

den Bestandtheil der Erfahrung entdeckt er die Vernunft: nur unter Mitwirkung der Vernunft gibt es Erfahrung. Beide — Erfahrung und Vernunft — fordern und bedingen sich gegenseitig. Die Erfahrung, kann man sagen, realisirt das Apriori; das Apriori idealisirt die Erfahrung, d. h. gibt ihr die logischen Eigenschaften der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Die Vernunft macht die Erfahrung, die Erfahrung die Vernunft »objectiv gültig«. Ohne die Mitwirkung des Anderen würde Jene in der Luft schweben, wäre Diese ein blosses Chaos.« (Commentar zu Kant's Kritik der rein. Vern. 1881. Bd. I. S. 7.)

1) Kr. d. r. V. S. 43.

er sie auch »Gegenstände unserer Sinne« [1]). Folglich sind nach ihm alle Objecte, die wir sinnlich wahrnehmen, Erscheinungen. Da er aber eine zweifache Erfahrung und dementsprechend einen zweifachen Sinn: einen äusseren und inneren Sinn unterscheidet, so gibt es nach ihm auch zwei Klassen von Erscheinungen: äussere und innere [2]).

An jeder Erscheinung selbst unterscheidet er sodann zwei Seiten: die Materie (Stoff) und die Form. Die Materie der Erscheinung ist ihm zufolge »das, was in ihr Empfindung ist«; die Form dagegen ist »Raum und Zeit« [3]). Somit besteht jede Erscheinung aus Empfindungen in räumlich-zeitlicher Form. Und zwar kommt den äusseren Erscheinungen nach Kant sowohl der Raum als die Zeit, den inneren dagegen nur die Zeit als Form zu [4]).

Die Empfindungen aber, welche die Materie oder den Inhalt einer jeden Erscheinung bilden, sind nach Kant nicht objective Bestimmungen von Dingen, noch stellen sie solche dar, sondern sie sind nur Modificationen des betreffenden Sinnes des empfindenden Subjects [5]). Folglich ist der Inhalt einer jeden, auch der äusseren Erscheinung lediglich subjectiver Natur und hat ausserhalb des wahrnehmenden Subjects keine Existenz.

Derselbe subjective Charakter kommt aber auch nach Kant dem formalen Bestandtheil einer jeden Erscheinung zu, da ja ihm zufolge auch die Raum- und Zeitform nur aus dem anschauenden Subjecte stammt. Somit ist jede äussere Erscheinung oder jeder äussere Wahrnehmungsgegenstand nach Kant'scher Lehre sowohl dem Inhalt als auch der Form nach durch und durch subjectiv.

Darum nennt er auch die äusseren Erscheinungen oder die von uns wahrgenommenen Dinge einfach »unsere Vorstellungen«. So sagt er ausdrücklich: Die »äusseren Ge-

1) Ebend. — 2) Ebend.

3) Prolegom. (Ausg. v. Rosenkranz) S. 39. Kr. d. r. V. S. 32.

4) Kr. d. r. V. S. 37 u. 43. — 5) Ebend. S. 39.

genstände sind nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann [1]).« Wenn aber die äusseren Wahrnehmungsobjecte »nichts anderes als blosse Vorstellungen« sind, dann können sie natürlich auch nur in uns und nirgends ausser uns sein, was Kant auch ausdrücklich behauptet [2]). Ihr Sein besteht sonach blos im Vorgestelltsein und ist daher durchaus ideal oder mental. Folglich ist die von uns äusserlich wahrgenommene Körperwelt nach Kant'scher Lehre nicht etwas Reales ausser uns, sondern lediglich etwas Ideales oder Vorgestelltes in uns. Kurz: die wahrgenommene Welt ist nichts anderes als »unsere Vorstellung« — das Schibboleth des Idealismus.

2. Da drängt sich nun die Frage auf: Wie hat Kant diese tief einschneidende Doctrin bewiesen? Für den ersten Theil seiner in Rede stehenden Lehre, welcher die Materie oder den Inhalt der äusseren Erscheinung betrifft, finden wir bei ihm keinen Beweis, sondern er hat die Ansicht, dass die äusserlich wahrgenommenen Qualitäten der Dinge nur Empfindungen in uns sind, einfach von Locke und Descartes ohne weiters übernommen [3]). So stellt er in seiner Kritik der reinen Vernunft, wie auch sonst, ohne jede Begründung die Sätze auf: »Der Wohlgeschmack des Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte, das ihn geniesst. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte

1) A. a. O. S. 40. — 2) A. a O. S. 51.
3) Vgl. Prolegom. S. 46.

auf gewisse Weise afficirt wird[1]).« Man sollte doch erwarten, dass ein so eminent kritischer Geist wie Kant diesen so äusserst wichtigen Punkt vor allem einer eingehenden Prüfung unterworfen habe. Aber dem ist in Wirklichkeit nicht so. Nur als ein Ansatz von Beweis erscheint die kurze Bemerkung: »Es ist unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können[2]).« Das letztere ist unstreitig richtig, beweisst aber keineswegs, dass die von uns wahrgenommenen äusseren Eigenschaften der Dinge nichts anderes als Empfindungen in uns sind. Unsere Wahrnehmung dieser Eigenschaften beruht wohl auf Empfindungen, d. h. das Empfinden ist eine nothwendige Bedingung unsererseits, dass diese Eigenschaften uns zum Bewusstsein kommen, aber dieselben sind deshalb nicht selbst Empfindungen. Der Idealismus confundirt also eine Bedingung der Wahrnehmung mit dem Object derselben — einer seiner folgenschwersten Hauptfehler.

Was nun den zweiten Punkt, nämlich die räumlich-zeitliche Form der Erscheinungen anlangt, welche nach Kant ebenfalls etwas rein Subjectives ist, da sie aus der apriorischen Natur unserer Sinnlichkeit stammen soll, so hat er wohl hiefür einen ausführlichen Beweis zu geben gesucht, aber nach unseren früheren hierüber angestellten Erörterungen können wir denselben im Wesentlichen nicht als gelungen betrachten.

3. Ueberhaupt unterliegt die idealistische Grundlehre, dass die äusseren Wahrnehmungsobjecte »blosse Vorstellungen« in uns sind, den schwersten Bedenken. Was wirklich eine blosse Vorstellung in uns ist, wissen wir ja aus innerer Erfahrung hinlänglich. Ich sehe z. B. hier ein

1) Kr. d. r. V. S. 38. — 2) Prolegom. S. 37.

Tintenfass vor mir. Nun schliesse ich die Augen und vergegenwärtige mir innerlich diesen Gegenstand. In beiden Fällen bin ich mir eines Objectes bewusst. Aber das Object im ersten Fall ist keineswegs dasselbe wie das im zweiten. Das Tintenfass, welches ich anfangs gesehen habe, zeigt sich mir (wie jedem Andern, der es wahrnimmt) als etwas Aeusseres und Reales, an dem ich mich in verschiedener Weise auch praktisch bethätigen kann, indem ich es z. B. mit den Händen ergreifen, hin- und herbewegen, zerschlagen kann u. s. w. Das Tintenfass dagegen, das ich mir nur im Geiste vergegenwärtigt habe, ist etwas blos Inneres, Ideelles, das sich nicht mit Händen erfassen, bewegen und zerschlagen lässt. Jenes ist eben ein sinnlicher Wahrnehmungsgegenstand, dieses aber eine blosse Vorstellung.

Nach der Kant'schen Lehre jedoch ist das eine Object ebenso wie das andere eine blosse Vorstellung. Wäre diese Ansicht richtig, dann müssten beide Objecte auch die gleichen Charaktere an sich tragen und sich auf gleiche Weise behandeln lassen, was aber in Wirklichkeit offenbar nicht möglich ist. Folglich ist man nicht befugt, die äusseren Wahrnehmungsobjecte oder Erscheinungen für blosse Vorstellungen zu erklären.

4. Wären ferner die äusserlich wahrgenommenen Gegenstände in der That blosse Vorstellungen, dann müssten dieselben lediglich in unserem Bewusstsein sich befinden. Das sagt auch Kant selbst, indem er bemerkt: »Alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, sind an sich selbst Bestimmungen des Gemüthes und gehören zum inneren Zustand [1].«

Nun frage ich: wie kommt es, dass wir die Wahrnehmungsobjecte, wenn sie wirklich nur innere Be-

1) Kr. d. r. V. S. 43.

stimmungen oder Zustände unseres Gemüthes sind, nicht auch als solche wahrnehmen, sondern im Gegentheil allgemein und nothwendig als äussere Gegenstände. Darauf hat weder Kant, noch sonst ein Idealist bisher eine befriedigende Antwort gegeben, ja man hat sich überhaupt bis jetzt diese Frage noch nicht einmal klar gestellt. Und doch ist eine genügende Antwort auf dieselbe dringend gefordert, wenn der Idealismus eine annehmbare Theorie sein soll.

Es genügt hier nicht etwa die Behauptung, dass es einfach eine Natureinrichtung unseres »Gemüthes« oder Bewusstseins sei, seine inneren Zustände als äussere Objecte aufzufassen. Denn wenn das so wäre, dann müsste das Bewusstsein alle seine inneren Bestimmungen oder Zustände äusserlich objectiviren, was aber doch thatsächlich, wie die allgemeine Erfahrung lehrt, nicht der Fall ist. Denn wir sind uns recht wohl bestimmter Vorgänge und Zustände nur als innerer, anderer dagegen nur als äusserer bewusst — woher also dieser constante Unterschied, wenn nach Kant'scher und überhaupt idealistischer Lehre sowohl die einen als auch die anderen blos etwas Inneres sind?

Gibt man aber hierauf die Antwort, dass wir deshalb die ersteren als innerlich, die zweiten als äusserlich auffassen, weil jene in uns, diese aber durch Etwas ausser uns gewirkt seien, so ist auch diese Erwiderung vom Kant'schen und überhaupt idealistischen Standpunkt aus unberechtigt, da man damit die idealistische Basis verlässt und um sich aus der Verlegenheit zu ziehen, unter der Hand beim Realismus ein Anlehen macht. Denn wenn, wie Kant immer behauptet, alle unsere Erkenntniss nur auf das Gebiet der Erscheinungen eingeschränkt ist, und wenn alle Erscheinungen blosse Vorstellungen sind und als solche, wie er ebenfalls selbst zugibt, zu »unserm inneren Zustande gehören«, dann können wir ja offen-

bar gar nicht wissen, dass das, was man eine äussere Erscheinung nennt, durch Etwas ausser uns bewirkt ist. Wie sollen wir denn unter der Kant'schen Voraussetzung zur Kenntniss dieses äusseren Etwas und seines Wirkens auf uns gelangen? Folglich ist auch jene obige Antwort auf Kant'scher Grundlage unstatthaft, und es bleibt nach wie vor für den Idealismus die Frage offen: wie kommt es, dass wir erfahrungsgemäss allgemein und nothwendig gewisse uns bewusste Objecte stets nur als innere, andere dagegen stets nur als äussere wahrnehmen?

Antwortet man aber darauf: weil wir die einen mit den inneren, die anderen mit den äusseren Sinnen wahrnehmen: so hat man auch hiezu auf idealistischer Seite kein wissenschaftliches Recht; denn — frage ich — wie kommt man auf Kant'schem Standpunkt überhaupt zur Vorstellung von äusseren Sinnen? Der Idealismus hat seinerseits die Pflicht, bevor er von äusseren Sinnen als von etwas Wirklichem spricht und sie als Mittel zur Lösung von erkenntnisstheoretischen Problemen herbeizieht, vorerst zu beweisen, dass es wirklich äussere Sinne gibt. Aber dieser Beweis wird ihm von seinen Principien aus schwerlich gelingen, und wenn er ihm gelingt, dann hört er eben auf, Idealismus zu sein. Demnach befindet sich der Idealismus hier in einer sehr fatalen Lage: entweder muss er darauf verzichten, eine erkenntnisstheoretische Lebensfrage für ihn zu lösen, und dadurch seine Impotenz eingestehen, oder wenn er das nicht will, dann ist er genöthigt, beim Realismus eine Anleihe zu machen und sich selbst aufzugeben.

Zum wenigsten sollte man unter der Kant'schen Voraussetzung erwarten, dass wir im Stande seien, die äusseren Erscheinungen, wenn sie wirklich, wie Kant sagt, »an sich selbst nur Bestimmungen unseres Gemüthes sind und zum inneren Zustande gehören,« auch als solche innere Bestimmungen wahrzunehmen. Wir

nehmen ja auch die Erinnerungs- und Phantasie-Vorstellungen als innere Thatsachen wahr. Allein selbst wenn wir uns alle Mühe geben, sind wir erfahrungsgemäss nicht befähigt, das, was sich uns als äussere Erscheinungen oder äussere Erfahrungsobjecte darbietet, als einen Zustand in uns zu percipiren. Auch dieser Umstand spricht gegen die in Rede stehende Lehre.

5. Wir gehen noch weiter und fragen: wie ist es überhaupt möglich, dass blosse Empfindungen und Vorstellungen, die doch nur innere subjective Zustände und Thätigkeiten sind, uns als äussere Gegenstände erscheinen? Kant hat darauf geantwortet: »Durch den Raum ist es allein möglich, dass Dinge für uns äussere Gegenstände seien[1].« Allein nach diesem Philosophen ist ja der Raum selbst nur eine subjective Vorstellung in uns und ausser uns nichts. Wie soll nun durch diese rein innere Form ein ebenfalls rein innerer Zustand den Charakter eines äusseren Gegenstandes empfangen? Das ist durchaus nicht einzusehen und vom Idealismus gleichfalls noch keineswegs aufgehellt worden. Der Raum, wie Kant ihn fasst, kann nicht bewirken, dass innere Empfindungen für uns zu äusseren Gegenständen werden.

Ebenso ungenügend ist es ferner, wenn man wie gewöhnlich sagt, die äussere Object-Wahrnehmung vollziehe sich dadurch, dass wir unsere inneren Vorstellungen nach aussen auf bestimmte Stellen im Raume beziehen. Denn wenn eine derartige Beziehung wirklich stattfände, dann müssten wir bei der Wahrnehmung eines äusseren Gegenstandes uns desselben zunächst als einer inneren Vorstellung bewusst werden und sie dann erst nach aussen localisiren. Nun wissen wir aber thatsächlich weder von dem einem, noch von dem andern etwas. Wenn ich z. B. dieses Buch da wahrnehme, so müsste nach dieser

1) Kr. d. r. V. S. 39.

Theorie zuerst eine rein innere Vorstellung desselben in meinem Bewusstsein entstehen, ähnlich wie eine blosse Phantasie-Vorstellung. Allein davon sagt mir mein Bewusstsein gar nichts. Ich nehme das Buch nicht erst als blosse Vorstellung oder als subjectiven Zustand in meinem Kopfe wahr und verlege dann diesen Zustand nach aussen, sondern ich werde dieses Objectes unmittelbar als eines äusseren Gegenstandes bewusst.

Das sind die Bedenken, die mir bei der Prüfung der Kant'schen Lehre von den äusseren Erscheinungen aufgestossen sind. Dieselben sind meines Erachtens wichtig genug, um nicht unbeachtet gelassen zu werden. Will man die Kant'sche Auffassung der äusseren Phänomene, wie es heutzutage gang und gäbe ist, aufrecht erhalten, dann ist man wissenschaftlich verpflichtet, vor allem diese Schwierigkeiten im einzelnen aus dem Wege zu räumen. Dadurch würde man sich um den Kriticismus ein weit grösseres Verdienst erwerben, als wenn man denselben Jahr ein Jahr aus einfach reproducirt und commentirt.

6. Wir kommen nun an »das Kreuz« der Kant'schen Philosophie, an den grossen Stein des Anstosses, durch den schon Viele an ihrem Meister irre geworden sind, — an das »arme Ding an sich«. Wie hat man sich schon über dieses »Ding« den Kopf zerbrochen! Wie hat man sich über es lustig gemacht! Der eine — Fichte sen. — nennt es eine »Grille« und ein »Unding«, der andere — Hegel — ein caput mortuum der Abstraction, Maimon ein imaginäres Phantom $= \sqrt{-a}$ und Liebmann gibt ihm gleich eine ganze Litanei von Titeln, indem er es bald als »asylum ignorantiae«, bald als ein »Messer ohne Heft und Klinge«, bald als »hölzernes Eisen«, bald als »Apfel des Tantalus« bezeichnet. Jedenfalls ist es ein wahres »Schmerzenskind« des Kant'schen Systems. Doch wie jedes Unglück auch sein Gutes hat, so auch hier. Wer heutzutage mit aller Gewalt etwas Philosophisches

schreiben will, und den alten viel tractirten Platon und Aristoteles einmal in Ruhe lassen möchte, der macht sich guten Muths über Kant und wenn es gilt, über sein »Ding an sich« und kann sich damit — natürlich fortuna favente — ein »Ding für sich«: ein Doctorat oder gar eine Professur herausschlagen. Insofern hat also Kant und sein Ding an sich doch auch eine sehr praktische Bedeutung. —

Auch wir müssen uns mit diesem punctum saliens der Kant'schen Lehre befassen, wenn nicht unsere Kritik einen der Hauptartikel des transscendentalen Idealismus umgehen will.

Machen wir uns daher vor allem klar, was Kant unter dem Ding an sich verstanden hat. Wir haben gehört, dass nach ihm dasjenige, was wir als äussere Gegenstände wahrnehmen, keine wirklichen, realen Dinge, sondern nur Erscheinungen, d. h. blosse Vorstellungen sind. Als solche existiren sie nur in uns; aber als Erscheinungen deuten sie auf Etwas hin, »was da erscheint«, und dieses Etwas, welches den Erscheinungen zu Grunde liegt, ist das Kant'sche Ding an sich[1]). Wir nehmen es nicht so wahr, wie es wirklich und unabhängig von uns ist; daran hindert uns unsere Sinnlichkeit, durch deren Vermittelung wir es erfassen. Es selbst ist und bleibt uns hinsichtlich seiner inneren Beschaffenheit gänzlich unbekannt. Kant nennt es deshalb = X, oder auch das nichtempirische, transscendentale X, welches unseren Vorstellungen (Erscheinungen) »correspondirt«[2]). Ja er geht sogar so weit, dass er das Ding an sich geradezu ein »nichts für uns« nennt[3]).

Wegen dieses Punktes hat man Kant eines Widerspruches mit sich selbst zeihen wollen; allein mit Unrecht. Von seinen Prämissen aus ist es ganz consequent, das

1) Kr. d. r. V. S. 677. — 2) Kr. d. r. V. I. Aufl. S. 97. 98. 101.
3) Ebend. S. 98.

Ding an sich ein »nichts für uns« zu nennen. Denn wenn es wahr ist, wie Kant und der Idealismus behauptet, dass »wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben,« und dass diese Vorstellungen nichts anderes sind als räumlich-zeitlich geformte Empfindungen in uns, dann ist das wirkliche Ding »etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes,« d. h. so viel wie »nichts für uns«, da wir es ja durchaus nicht wahrnehmen können. Aber trotzdem kann es immerhin an sich etwas Reales sein; denn die Existenz und Beschaffenheit der Dinge als solcher hängt ja nicht von unserer Wahrnehmung ab. Ob es aber wirklich ein reales Etwas ist, wie Kant behauptet, und ob er ein wissenschaftliches Recht hat, diese seine Realität zu behaupten, ist eine andere Frage.

Das Ding an sich ist somit nach Kant etwas Nichtsinnliches, etwas »Uebersinnliches«[1]), weil wir es nicht mit den Sinnen, weder mit den äusseren noch mit dem inneren, wahrnehmen können; es ist nicht empirisch, weil es als solches nie in den Kreis unserer Erfahrung tritt; es ist darum für uns seiner Qualität nach ein unbekanntes X.

Was nun das Verhältniss des Dinges an sich zu den Erscheinungen betrifft, so bezeichnet es Kant als »ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand, welcher der Erscheinung entspricht[2])«. Es ist ihm das »wahre *Correlatum*« der Erscheinungen[3]), und zwar sowohl der äusseren als der inneren[4]). Ja noch mehr, er nennt es geradezu »die Ursache der Erscheinungen[5]),« insofern

1) »Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie den Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jener zu Grunde liegt und wovon wir keine Erkenntniss haben.« W. W. Bd. III. S. 352.

2) Kr. d. r. V. S. 208. — 3) A. a. O. S. 39. — 4) Ibid. S. 288.

5) Ibid. S. 234.

nämlich als es den Stoff zu denselben liefert: »Die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu den empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäss zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben[1]).« Sondern der Stoff der empirischen Anschauungen ist unserem Philosophen zufolge die Empfindung. Der Grund oder die Ursache der Empfindungen aber ist das Ding an sich.

7. Man hat hier die Frage aufgeworfen, ob das Ding an sich in uns oder auch ausser uns sich befinde. Gewiss ist, dass Kant in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft die Antwort auf diese Frage dahingestellt sein lässt, denn er sagt da: »es ist völlig unbekannt, ob es (das transscendentale Object oder Ding an sich) in uns oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werde, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde[2]).« Diese Ansicht ist auf Kant'schem Standpunkt consequent; denn ob es ein wirkliches Ansichseiendes ausser uns gebe, muss nach den Principien unseres Philosophen für uns problematisch bleiben.

Indess diese reine, seinen Voraussetzungen entsprechende Position hat Kant später nicht strenge festgehalten, sondern hat infolge der Angriffe, welche das erste Erscheinen seiner Kritik der reinen Vernunft hervorrief, bereits in den Prolegomenen (1783) und dann in der zweiten Ausgabe seiner Vernunftkritik (1787) seinen Idealismus gemässigt, indem er in den Prolegomenen sagt: »Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That

1) W. W. Bd. I. S. 436. — 2) Kr. d. r. V. S. 235.

kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon[1].« Hier behauptet also Kant klar und entschieden, dass die Dinge an sich als wirkliche Gegenstände ausser uns existiren, dass »sie unsere Sinne afficiren« und dadurch jene Erscheinungen oder Vorstellungen »in uns wirken«, welche wir als äussere Objecte wahrnehmen. Aber auch hier hat Kant keineswegs gesagt, dass die äusseren Wahrnehmungsdinge selbst die Dinge an sich ausser uns seien, sondern er hält auch hier die Unterscheidung zwischen beiden Arten von Dingen aufrecht. Desgleichen in der zweiten Auflage seiner Vernunftkritik: »Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniss der Dinge haben, als so ferne diesen Begriffen correspondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so ferne es Object der sinn-

1) Prolegom. S. 45.

lichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntniss haben können, wird im analytischen Theile der Kritik bewiesen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniss der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint[1]).«

Demnach unterscheidet Kant auch in der zweiten Ausgabe seiner Vernunftkritik noch bestimmt die Dinge als Gegenstände der Erfahrung von den Dingen an sich, und dementsprechend ist auch jene andere Stelle in derselben Ausgabe zu verstehen, die bei der Widerlegung des Idealismus vorkommt: »Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist) so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dingc ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern innern Sinn her haben) blos auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es Jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können[2]).« Dass hier Kant unter »den Dingen ausser uns«, deren Dasein er beweisen will, nichts anderes als die Dinge an sich verstanden hat, ist zweifellos; denn dies geht erstens daraus hervor, weil er dazu bemerkt, dass wir von ihnen den ganzen Stoff zu Erkenntnissen her haben — was er sonst ausdrücklich von den Dingen an sich behauptet. — Zweitens, hätte er

1) Kr. d. r. V. 2. Aufl. Vorrede (Ausg. Rosenkranz S. 676).
2) Ebend. S. 685.

hier unter den Dingen ausser uns lediglich die Erfahrungsobjecte der äusseren Wahrnehmung verstanden, dann hätte er deren Dasein nicht erst zu beweisen gebraucht, da deren Existenz als unmittelbare Bewusstseins-Thatsache Niemand bezweifelt. Somit darf man auch hier nicht die »Dinge ausser uns« mit den äusseren Wahrnehmungsobjecten confundiren. Letztere geben uns nicht erst den Stoff zu Erkenntnissen, sondern enthalten ihn bereits in sich.

Die Differenz also der Kant'schen Ansicht über das Ding an sich, wie sie in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft einerseits und in den Prolegomenen und in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik anderseits zu Tage tritt, beschränkt sich dem Gesagten zufolge darauf, dass er in dem ersteren Werke es als »völlig unbekannt« erklärt, ob das Ding an sich »in uns oder auch ausser uns« sei, während er in den beiden späteren Büchern es als bestimmt hinstellt, dass die Dinge an sich auch ausser uns existiren, ohne sie aber darum mit den äusseren Wahrnehmungsdingen zu vermengen. In der Hauptsache ist sich Kant hier wie dort gleich geblieben. Nach wie vor gilt ihm das Ding an sich als das seiner Qualität nach uns unbekannte übersinnliche »Substratum« und »Correlatum« der äusseren und inneren Erscheinungen.

Freilich stellen manche Kantforscher — im Gegensatz zu unserer Auffassung — die Behauptung auf, dass zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik ein entschiedener Widerstreit vorliege. So bemerkt Kuno Fischer: »Was die Dinge ausser uns, d. h. die Körper oder die Materie betrifft, so lehrt Kant in der ersten Ausgabe der Kritik: dass die äusseren Gegenstände (Körper) nur durch unsere Vorstellung etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind; dagegen in der zweiten Ausgabe: dass die Wahr-

nehmung der Materie nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich sei. Er lehrt dort: dass die Dinge ausser uns blosse Vorstellungen, hier dagegen: dass sie nicht blosse Vorstellungen sind. Er lehrt dort: dass die Dinge ausser uns blos durch unsere Vorstellung etwas, von ihnen abgesondert aber nichts sind; er lehrt hier: dass sie keineswegs durch unsere Vorstellungen, sondern von ihnen abgesondert etwas sind, also unsere Vorstellungen der Dinge ausser uns und diese selbst von einander verschieden, die letzteren mithin von unseren Vorstellungen unabhängige Gegenstände, d. h. Dinge an sich sein müssen. Da nun die Dinge ausser uns im Raum sind, so muss auch der Raum etwas von unserer Vorstellung Unabhängiges sein, was so viel heisst, als den transscendentalen Idealismus von Grund aus verneinen und mit vollen Segeln in den alten Dogmatismus zurückkehren Der Widerspruch der beiden Ausgaben liegt am Tage[1]).«

Einen solchen schroffen Widerspruch finde ich indess hier nicht bei Kant. Man fasse doch einmal die beiden in Rede stehenden Sätze der zwei Ausgaben, die sich diametral entgegenstehen sollen, scharf ins Auge. In der ersten Ausgabe heisst es: »Weil er (der transscendentale Idealist) die Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung gelten lässt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äusserlich heissen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles ausser einander, er selbst der Raum aber in uns ist. Für diesen transscendentalen Idealismus haben wir uns schon im Anfange erklärt.«

1) Kuno Fischer, Kritik der Kant'schen Philosophie. 1883. S. 60.

Die entgegenstehende Stelle in der zweiten Ausgabe soll sein: »Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen (d. i. der Materie) nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich.« Dieser scheinbare Widerstreit löst sich meines Erachtens dann auf, wenn man den bestimmten Zweck ins Auge fasst, den Kant in den betreffenden zwei Stellen verfolgt. In der ersten Stelle nämlich will Kant nichts anderes, als eine Charakteristik der empirischen Materie als solcher geben, indem er sie für eine blosse Erscheinung oder Vorstellung erklärt. An der zweiten Stelle dagegen handelt es sich bei Kant nicht um die empirische Materie als solcher, sondern nur um den Möglichkeitsgrund ihrer Wahrnehmung. Denn es heisst da: »Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen (d. i. der Materie) nur durch ein Ding ausser mir möglich.« Damit hat aber Kant durchaus nicht gesagt, dass die empirische Materie selbst ein an sich seiendes Ding ausser uns sei, sondern nur ihre Wahrnehmung sei durch ein solches bedingt. Hierin sehe ich keinen Widerspruch gegen seine erste Behauptung.

Und wenn Kant hier das Ansichseiende ein Ding ausser uns nennt, so folgt daraus noch nicht, dass es »im Raum« sein müsse (wie man glaubt), und dass »deshalb auch der Raum etwas von unserer Vorstellung Unabhängiges sei, was soviel heisst, als den transscendentalen Idealismus von Grund aus verneinen« — sondern es lässt sich recht wohl zwischen räumlichem und unräumlichem Ausseruns unterscheiden. Denn wenn auch das Ausseruns unserer sinnlichen Anschauung räumlich ist, so muss doch nicht jedes Ausseruns räumlich sein. Ausser uns ist Alles, was nicht zu uns gehört, was weder ein Theil noch ein Erzeugniss unseres Wesens ist, was unabhängig von uns besteht — es mag räumlich sein oder nicht. Und in diesem letzteren Sinne hat Kant

das Ausseruns der Dinge an sich verstanden, ohne sie deshalb als räumlich zu fassen. Man wird daher auch weder in der 1., noch in der 2. Ausgabe der Kritik, noch in den Prolegomenen eine Aeusserung Kant's finden, wo er den an sich seienden Dingen ausser uns das Prädicat der Räumlichkeit beilegt. Der Ausdruck »wirkliche, d. h. von unserer Vorstellung unabhängige Dinge ausser uns« berechtigt also noch nicht zu dem Vorwurf, Kant habe sich selbst principiell widersprochen, da nicht jedes Ausseruns nothwendig räumlich sein muss. —

8. Was nun die weitere Frage anlangt: wie kam Kant zur Annahme von Dingen an sich? so lässt sich dieselbe dahin beantworten, dass er durch einen Schluss von den Erscheinungen aus auf sie gestossen ist. Er ging nämlich davon aus, dass die Materie der Erscheinungen, die Sinnesempfindungen den Charakter des Unsgegebenseins an sich tragen. Denn nach dem Zeugnisse unseres Bewusstseins verhält sich unsere erkennende Vernunft hinsichtlich der Empfindungen passiv; dieselben sind in ihr gewirkt und nicht von ihr producirt. Woher stammen sie also? Da sie unserem Bewusstsein gegeben sind, — schloss Kant — so muss Etwas existiren, das sie ihm gibt. Dieses Etwas aber kann nicht im Gebiete der Erscheinungen liegen; denn letztere resultiren ja erst aus den Empfindungen. Folglich muss das Etwas, welches uns die Empfindungen »gibt« oder sie in uns bewirkt, derart sein, dass es nicht selbst Erscheinung ist, sondern den Erscheinungen als Grund voraufgeht. Und dieses den Erscheinungen zu Grunde liegende, sie verursachende Etwas ist das Ding an sich[1]). Dies der Gedankengang Kant's[2]).

Ferner deducirte er auch das Ding an sich aus dem

1) Vgl. Kuno Fischer, a. a. O. S. 17.

2) Vgl. Kr. d. r. V. S. 391. — W. W. Bd. I. S. 436.

Begriffe der Erscheinung, indem er bemerkt: »Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss[1]).«

9. Es fragt sich nun: ist die Argumentation Kant's hinsichtlich des Dinges an sich begründet? Hatte er von seinen Principien aus ein Recht, die wirkliche Existenz von Dingen an sich zu behaupten?

a. Was zunächst die zuletzt angeführte Kant'sche Deduction des Dinges an sich aus dem Begriffe der Erscheinung betrifft, so ist dieselbe offenbar ungenügend. Denn wie Kant selbst später bei der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises mit Energie behauptet, lässt sich aus dem blossen Begriffe einer Sache durchaus nicht die Existenz oder Realität herausklauben. Wohl ist es wahr, dass »das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt«; ob aber dieses Etwas wirklich existirt, ist sicher aus dem blossen Worte nicht abzuleiten. Man kann ja statt des Ausdruckes »Erscheinung« auch das Wort »Vorstellung« gebrauchen, wie es Kant thatsächlich sehr oft gethan hat. Nun enthält zwar auch dieses Wort eine Beziehung auf Etwas, das vorgestellt wird. Aber trotzdem kann man nicht daraus auf die Realität des Correspondirenden schliessen. Wenn

1) Kritik d. r. V. I. Aufl. S. 208.

ich mir z. B. einen Centaurus im Geiste vergegenwärtige, so habe ich auch eine Vorstellung. Aber obschon dieselbe auf Etwas hinweist, das vorgestellt wird, so existirt darum noch nicht dasselbe. Das gleiche ist der Fall mit dem Ausdruck »Erscheinung«. Aus dem blossen Worte und Begriffe »Erscheinung« lässt sich also keine reale Existenz deduciren.

b. Kant schliesst ferner auch aus dem Inhalte der Erscheinungen d. i. aus den Empfindungen auf das Sein der Dinge an- sich. Weil nämlich die Empfindungen uns gegeben, d. h. in uns gewirkt seien, müsse es hiefür eine Ursache geben und diese Ursache seien die an sich seienden Dinge.

Aber hat denn nicht Kant selbst diesen Schluss in seiner Vernunftkritik bei der Besprechung des kosmologischen Arguments des Daseins Gottes für durchaus unzulässig erklärt? Hören wir seine eigenen Worte: »Ich habe kurz vorher gesagt, dass in diesem kosmologischen Argumente sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen verborgen halte, welches die transscendentale Kritik leicht entdecken und zerstören kann. — Da befindet sich denn z. B. der transscendentale Grundsatz: vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der blos intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnnenwelt hinaus zu kommen[1].«

Hier sagt also Kant, dass »der transscendentale Grundsatz: vom Zufälligen (d. h. Gewirkten) auf eine Ursache

1) Kritik d. r. V. S. 474.

zu schliessen, nur in der Sinnenwelt von Bedeutung sei, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn habe.« Nun frage ich: hat denn Kant nicht selbst diesen Grundsatz bei seiner Behauptung der Existenz der Dinge an sich in Anwendung gebracht? Hat er nicht selbst von den in uns gewirkten Sinnesempfindungen (Erscheinungen) auf das Dasein der Dinge an sich als deren »Ursache« geschlossen[1]), obschon diese letzteren nicht zur Sinnenwelt gehören, sondern, wie er selbst betont, etwas »Uebersinnliches« sind? Hier wenden sich die Waffen Kant's gegen ihn selbst. Da gibt es nur ein Entweder — Oder: entweder ist die Kant'sche Einschränkung der Gültigkeit des Causalitätsprincips auf das blosse Gebiet der Sinnenwelt oder der Erscheinungen richtig, und dann hat er kein wissenschaftliches Recht, die Existenz von Dingen an sich zu behaupten; oder jene Einschränkung ist unberechtigt, dann fällt seine Widerlegung des kosmologischen Gottesbeweises. Etwas muss hier unbedingt geopfert werden: entweder die Dinge an sich oder die von ihm behauptete Unmöglichkeit des kosmologischen Arguments.

c. Nun könnte man vielleicht zur Entschuldigung bemerken, Kant habe ja nur das Dasein der Dinge an sich behauptet und darzuthun gesucht, aber die Beschaffenheit derselben habe er als uns unbekannt erklärt. Allein ich erwiedere: von seinem Standpunkte aus hat er nicht einmal dazu ein Recht und ich berufe mich hiefür ebenfalls auf seine eigenen klaren Worte: »Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen

1) Vgl. Kritik d. r. V. I. Aufl. S. 234.

nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müsste, unser Bewusstsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung[1].«

Kant betont also hier mit aller Entschiedenheit, dass wir nur bei Gegenständen der Sinne die Existenz nachweisen können, dagegen »für Objecte des reinen Denkens gäbe es gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen.« Nun sind aber die Dinge an sich nach desselben Philosophen wiederholter Erklärung, keine Gegenstände der Sinne, sondern Objecte des reinen Denkens; folglich gibt es nach ihm auch für sie durchaus kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen. Somit hat er kein Recht, ihre Existenz zu behaupten.

d. Doch könnte man etwa noch sagen: Kant habe die Realität der Dinge an sich nur als eine Hypothese angenommen; er habe sie als etwas Problematisches angesehen. Allein dem widerspricht die bereits angeführte Aeusserung, die er schon in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik gemacht hat: »Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist Das Wort Erscheinung schon zeigt eine Beziehung auf Etwas an, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst . . . Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss[2].« Hier sagt sonach Kant ganz kategorisch, dass der Erscheinung etwas Ansichseiendes entsprechen müsse. Ferner erklärt er schon

1) Kr. d. r. V. S. 468. — 2) Kr. d. r. V. I. Aufl. S. 208.

in den Prolegomenen, dass »es ihm niemals in den Sinn gekommen sei, die Existenz der Dinge an sich zu bezweifeln [1]).«

Indessen selbst wenn wir von diesen Aeusserungen absehen und einräumen wollten, Kant habe seine Lehre von den Dingen an sich nur als Hypothese betrachtet, so war er nach seinen eigenen Worten nicht einmal hiezu berechtigt. Sagt er ja selbst ganz allgemein: »Eine Existenz ausser diesem Felde (d. h. ausser dem Felde der Erfahrung) kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch Nichts rechtfertigen können [2]).« Wenn Das wahr ist, dann kann auch die Behauptung der Existenz der Dinge an sich, da diese durchaus nicht im Felde der Erfahrung liegen, nicht einmal als eine berechtigte Hypothese gelten.

Wir haben im Vorstehenden die Kant'sche Lehre von den Dingen an sich an der Hand seiner eigenen klar und entschieden ausgesprochenen erkenntnisstheoretischen Principien eingehend geprüpft und hat sich uns dieselbe auf seinem Standpunkte als vollständig unbegründet erwiesen. Kant musste nach seinen Grundsätzen es einfach dahin gestellt sein lassen, ob Dinge an sich existiren oder nicht [3]). Er durfte weder ihr Sein noch ihr Nichtsein behaupten; oder er musste seine Einschränkung der Gültigkeit des Causalitätsprincips auf das blosse Gebiet der Erscheinungen aufgeben. Diese letztere Lehre, mit welcher er die Metaphysik in der Wurzel vernichten wollte, ist also, wie ich im Vorhergehenden gezeigt habe, für sein eigenes System sehr verhängnissvoll geworden. Er hat mit der-

1) Prolegom. S. 51. — 2) Kr. d. r. V. S. 469.

3) Die consequenten Kantianer haben daher auch die Dinge an sich über Bord geworfen und müssen sich mit der Behauptung begnügen: wir wissen nur von unseren Vorstellungen.

selben sich selbst eine Grube gegraben, was freilich bisher meistens nicht beachtet wurde. Ohne die Dinge an sich kann er nicht auskommen, weder in der Kritik der reinen Vernunft zur Erklärung der Erscheinungen, noch weniger in der Kritik der praktischen Vernunft bei der Lehre von der Freiheit, auf der die Sittlichkeit beruht, noch in der Kritik der Urtheilskraft; und doch hat er nach seinen Voraussetzungen keine wissenschaftliche Befugniss, ihre Existenz zu behaupten und sie zur Erklärung zu benützen. Es bleibt sonach nur die Alternative: entweder jene Voraussetzung der blos phänomenalen Gültigkeit des Causalsatzes aufzugeben — oder die Dinge an sich sammt Allem, was damit im Kant'schen System zusammenhängt, zu opfern.

Viertes Kapitel.

Der Semi-Idealismus der neueren Naturwissenschaft.

§ 1.

Die erkenntnisstheoretischen Hauptsätze derselben.

So bedeutend und ruhmreich auch die physicalischen und physiologischen Forschungen der Neuzeit sind und so gerne wir ihnen unsere volle Bewunderung und Hochachtung zollen, so erscheint es uns doch fraglich, ob auch die erkenntnisstheoretischen Folgerungen, welche man aus ihnen gezogen hat, wirklich berechtigt sind. Diese Folgerungen sind von ungewöhnlicher Tragweite, nicht blos insofern sie in grellem Widerspruche stehen mit dem natürlichen, allgemein menschlichen Bewusstsein, welches sie gewissermassen Lügen strafen, sondern auch mit Rücksicht auf die Erkenntnisslehre und die Wissenschaft überhaupt. Und da die Naturwissenschaft heutzu-

tage im Areopag der Wissenschaften die erste Rolle spielt und das höchste Ansehen geniesst, so liegt es nahe, dass man auch ihren philosophischen Consequenzen eine gleiche Autorität wie ihren exacten Resultaten beimisst und dieselben gewissermassen wie ein Evangelium hinnimmt. Davor muss sich die Philosophie in Acht nehmen und es besteht daher für sie in der Gegenwart um so mehr die Pflicht, als Sionswächter auf der Zinne der Kritik gewissenhaft ihres Amtes zu walten und wohl zu unterscheiden zwischen wirklichen positiven Ergebnissen der Naturforschung einerseits und philosophischen Consequenzen derselben anderseits, um sich nicht durch die Gloire der ersteren hinsichtlich der letzteren blenden zu lassen. Diesen darf die Philosophie keine Immunität ertheilen, sondern muss sie vor ihr kritisches Forum ziehen.

Darum erkennen wir es als unsere nächste Aufgabe, die erkenntnisstheoretischen Hauptsätze der neueren Naturwissenschaft einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen. Dieselben lassen sich im Wesentlichen in folgende Thesen zusammenfassen:

1. in der Aussenwelt gibt es kein Licht, keine Farben, keine Wärme, keine Töne, kurz keine qualitativen Beschaffenheiten, sondern lediglich verschiedenartige Bewegungen der Stoffe (Atome);

2. das wahrgenommene Licht, die Farben, die Wärme, die Töne, überhaupt alle wahrgenommenen Qualitäten der Dinge sind nichts anderes als subjective Empfindungen, welche durch jene äusseren Bewegungsvorgänge in uns erzeugt und von uns nach aussen projicirt werden.

Zum Belege für das Gesagte — wenn überhaupt ein Beleg hier nöthig ist — möge unter zahlreichen Ein Beispiel genügen. So sagt C. v. Voit: »Wir glauben zwar, die Dinge an sich wahrzunehmen, aber das ist ja gar nicht der Fall, sondern es versetzen nur gewisse von den

Dingen ausgehende Bewegungen Theile unseres Körpers in Erschütterungen, welche nach bestimmten Stellen des Gehirns getragen, dorten einen Bewegungsvorgang auslösen, der zur Empfindung führt. Die Meisten verwechseln diese Reaction des Gehirns mit ihrer Ursache, und denken sich im äusseren Raume das Licht glänzen oder die Töne klingen. Ausserhalb von uns gibt es aber nichts weiter als die den Weltenraum mehr oder weniger dicht erfüllenden Atome der Materie, die sich in Ruhe oder Bewegung befinden; also kein Licht, keine Farbe, kein Laut und kein Ton, keine Wärme oder Kälte, sowenig wie Schmerz, sondern nur gleichgültige Bewegungen der Materie. Mit den empfindenden Wesen werden auch Licht und Ton begraben, und wenn einmal ein Zeitpunkt eintreten sollte, wo alle lebendige Kraft auf dem Erdball in Spannkraft gefesselt ist, dann ist der Bewegung der Materie Stillstand geboten und ein mit allen Sinneswerkzeugen ausgerüsteter Mensch würde, wenn er unter solchen Umständen zu leben vermöchte, nichts mehr von der Aussenwelt wahrnehmen. — — Aus den von den Objecten erhaltenen Zeichen setzen wir uns ein Bild derselben zusammen. Die Art des von uns geschaffenen Bildes ist selbstverständlich wesentlich abhängig von der Natur unseres Bewusstseins, auf welches die Stösse der Aussenwelt einwirken. Zu dem Ende muss die Empfindung in einer bestimmten Beziehung stehen zu der äusseren erregenden Ursache, sie muss sich in gesetzmässiger Weise mit der letzteren ändern. Aber das von uns componirte Bild entspricht nicht dem äusseren Objecte; die Objecte und unsere Vorstellungen davon lassen sich gar nicht mit einander vergleichen. Da wir die Dinge an sich nicht erfassen, so wissen wir auch nichts von ihren wirklichen Eigenschaften; diese bleiben uns vielmehr als Gegenstände einer anderen unzugänglichen Welt verschlossen.

Das, was wir von den Dingen erfahren, sind blosse Zeichen oder Symbole, welche wir an die Stelle der Dinge setzen und zu weiteren Denkoperationen und Handlungen gebrauchen. In ähnlicher Weise benützt z. B. der Chemiker für den Sauerstoff ein Zeichen (O) mit dem er bestimmte Begriffe verbindet, die ihm sofort beim Erblicken des Zeichens gegenwärtig sind, ohne dass das Zeichen dem wirklichen Sauerstoff in seinen Eigenschaften gleicht [1]).«

Diese Worte aus dem Munde eines gegenwärtigen hervorragenden Naturforschers bestätigen die oben aufgestellten zwei Thesen und rechtfertigen zugleich unsere Charakterisirung dieses Standpunktes als Semi-Idealismus.

Was nun die erste dieser Thesen betrifft, so ist zunächst so viel zuzugeben, dass die wahrnehmbaren Qualitäten der Dinge durch gewisse Bewegungen der äusseren Stoffe bedingt und vermittelt werden. Wenn beispielsweise die Oberfläche eines Körpers derart beschaffen ist, dass dadurch der sie umgebende Aether in eine vibrirende Bewegung geräth, welche 450 Billionen Schwingungen in einer Secunde macht, und wenn diese Schwingungen, ähnlich den Wellen eines bewegten Wassers, sich auf unser normales Auge fortpflanzen, so erscheint uns der betreffende Körper als roth. Hat dagegen ein Körper die Eigenthümlichkeit, dass er den Aether in eine Bewegung versetzt, welche weniger als 450 Billionen Schwingungen in der Secunde ausführt, und pflanzen sich diese Vibrationen auf unsere Haut fort, so empfinden wir denselben als warm. Daraus geht hervor, dass das Phänomen der Farbe sowie das der strahlenden Wärme mit bestimmten Aetherschwingungen causal zusammenhängt,

1) C. v. Voit, Ueber die Entwicklung der Erkenntniss. Rectoratsrede, geh. an der Universität München. 1879. S. 7 ff. Ganz ähnlich Helmholtz, Die Thatsachen der Wahrnehmung. 1879.

so dass, wenn diese Schwingungen vorhanden sind und sie die entsprechenden Sinnesorgane afficiren, auch die bestimmte Farbe, beziehungsweise Wärme von uns wahrgenommen wird.

Folgt aber auch daraus, dass die Farben und die übrigen Qualitäten, die wir an den äusseren Dingen wahrnehmen, erst in uns entstehen, draussen aber nichts Anderes als jene Schwingungen des hypothetischen Aethers, der Luft und der Körper-Molecüle vorhanden sind? Zu dieser Folgerung dürfte wohl kein zwingender Grund vorliegen, zumal wenn man noch gewisse constante Eigenthümlichkeiten in Erwägung zieht, welche den wahrgenommenen Qualitäten anhaften, wovon alsbald die Rede sein wird. Wir sehen nicht ein, wesshalb die Qualitäten darum, weil sie nachweisbar mit gewissen mechanischen, bezw. chemischen Verhältnissen der Aussenwelt naturgesetzlich zusammenhängen, den Wahrnehmungsobjecten kategorisch abgesprochen und lediglich in das empfindende Subject verlegt werden sollen, obwohl das Subject sie nie in sich, sondern stets nur an den äusseren Objecten wahrnimmt. Können denn nicht der vibrirende Aether, die bewegte Luft u. s. w. nur die physicalischen Bedingungen und Vermittler sein für die Wahrnehmung der qualitativen Beschaffenheiten der Körper, sowie die Sinnesorgane die physiologischen Bedingungen und Vermittler hiefür sind? Wenigstens hat die naturwissenschaftliche Forschung noch nicht bewiesen, dass jene Bewegungen sammt ihren materiellen Substraten das Einzige sind, was in der Aussenwelt existirt.

§ 2.

Prüfung der Lehre von den specifischen Sinnesenergien.

Aber — sagt man — die Thatsache der sogen. specifischen Sinnesenergien spricht offenbar für die reine Subjectivität der Qualitäten. Wir fragen indessen: steht denn

diese behauptete Thatsache so mauerfest und ist sie wirklich ein unbestreitbarer Beleg für die in Rede stehende Theorie? Behufs Beantwortung dieser Fragen heben wir wieder zunächst die reinen Thatsachen hervor.

Es ist richtig, wir nehmen Licht nicht blos wahr, wenn das Auge durch gewisse Aetherschwingungen gereizt wird, sondern auch wenn es durch mechanischen Druck oder Stoss oder durch elektrische Strömung afficirt wird. Es ist ferner richtig, wir hören Töne, nicht allein wenn die Stofftheilchen eines äusseren Körpers in lebhafter Bewegung sich befinden und dieselbe sich durch die Luftwellen auf unser Ohr fortpflanzen, sondern auch wenn das vorbeiströmende Blut auf den Gehörnerv einen erheblichen Druck ausübt, wie beim Ohrenbrausen und Ohrenklingen, sowie durch den galvanischen Strom. So empfindet bekanntlich Einer, der in's Gesicht geschlagen wird, in der Haut einen Stoss, im Auge einen Funken und im Ohr einen Schall.

Aber kann man aus diesen Thatsachen folgern — wie man es wirklich gethan hat — dass es bei den Sinneswahrnehmungen eigentlich gar nicht auf die Beschaffenheit der äusseren Reize ankomme, sondern dass es lediglich von den betreffenden Nervenapparaten abhängt, welche Arten von Empfindungen entstehen[1])? Ist es in der That wahr, dass ein und dieselbe Ursache in den verschiedenen Sinnesorganen heterogene Wahrnehmungen hervorrufen kann, so dass die Entstehung und der Charakter der letzteren lediglich ein Product des empfindenden Subjectes ist?

Das scheint mir aus den besprochenen Thatsachen nicht hervorzugehen. Denn vor allem ist es auffallend, warum nicht auch ein blosser Druck auf die Schleimhaut der Nase einen Geruch und ein Schlag auf die Zunge

1) Vgl. Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen. 1883. Bd. II. S. 605.

nicht eine Geschmacksempfindung erzeugt. Der betreffenden Theorie zufolge sollte man dieses wohl erwarten. Denn wenn es richtig ist, dass die Entstehung und die Qualität der Sinneswahrnehmungen nicht von der Beschaffenheit der äusseren Reize abhängt, sondern durch jedwede Ursache in den Sinnen producirt werden kann, warum ist dies nicht auch bei den Geruchs- und Geschmacksorganen der Fall? Machen diese von dem angeblichen Gesetz eine Ausnahme? Oder ist etwa jene Voraussetzung nicht zutreffend? Letzteres dürfte das Richtige sein.

Fassen wir einmal die sogen. heterogenen Reize etwas genauer in's Auge! Also nicht nur durch Aetherbewegungen, sondern auch durch blos mechanischen Druck oder Stoss auf den Augapfel soll eine Lichtempfindung in uns entstehen. Das Phänomen als solches ist richtig; ob aber der blos mechanische Druck oder Stoss die alleinige und vollständige äussere Ursache für dasselbe ist, ist denn doch nicht so ohne weiters zuzugeben. Denn es ist ja hier die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass infolge des bezeichneten Stosses oder Druckes der Aether, welcher nach der Naturwissenschaft auch im Auge sich befindet, in eine plötzliche Bewegung versetzt wird und dass erst dadurch jene Lichtempfindung in uns entsteht.

Oder es könnte auch der durch den Stoss von seiner Stelle geschobene Sehnerv infolge dessen dem äusseren Aether mehr ausgesetzt sein und dadurch das bezügliche Lichtphänomen erzeugt werden. Diese Hypothese wird durch die Erfahrung gestützt, dass die durch die genannte mechanische Einwirkung hervorgerufene Lichtempfindung eine andere ist im Hellen als im Dunkeln, und dass die Farbe des betreffenden Phänomens entsprechend dem Lichte ist, das gerade von aussen in das Auge fällt.

In beiden Fällen wäre sonach nicht der blosse Druck, bezw. Stoss auf das Auge die eigentliche äussere Ursache der bezüglichen Lichtwahrnehmung, und auch nicht das

Auge würde dieses Licht aus sich, bezw. aus der Seele produciren, sondern jene mechanische Einwirkung wäre nur die Veranlassung für die Aetherbewegung und die Entstehung des Phänomens.

Man ist also keineswegs durch die Thatsachen genöthigt, hier eine heterogene Reizung anzunehmen. Nur dadurch, dass man die anderen Möglichkeiten der Erklärung nicht beachtete, kam man zu dieser Behauptung.

Was sodann die durch elektrische Ströme im Auge erzeugten Lichtempfindungen betrifft, so beweisen diese noch weniger als die vorher genannten für die Theorie der specifischen Sinnesenergien, da ja sowohl die Erscheinungen des Lichtes als auch der Elektricität nach der Naturwissenschaft selbst auf Aetherbewegungen beruhen. — Desgleichen lassen sich die übrigen elektrischen Empfindungseffecte ohne Zuhülfenahme heterogener Reizungen befriedigend erklären. So erzeugt ein elektrischer Strom in der Haut des Gesichtes die Empfindung, als berührten wir Spinngewebefäden. Da es feststeht, dass durch die Elektricität des Conductors die Haare sich erheben und sträuben, so findet die genannte Erscheinung dadurch ihre Erklärung, dass infolge der elektrischen Einwirkung auch die feinen Härchen des Gesichtes in ihrer Lage alterirt werden, wodurch jenes Hautgefühl entsteht. —

Was ferner die Gehörsempfindungen anlangt, welche durch den galvanischen Strom hervorgerufen werden, so sind dieselben die Folge seiner mechanischen Einwirkungen im Gehörorgan, indem durch ihn die Muskel der Gehörknöchelchen zusammengezogen werden, wodurch ein Geräusch entsteht. Diese Lautempfindungen bleiben daher aus, wenn beide Gehörgänge mit Wasser angefüllt werden[1]). Ja, nicht blos bringt die Contraction der Muskel der Gehörknöchelchen wahrnehmbare Geräusche hervor, sondern

1) E. H. Weber, Die Lehre von dem Tastsinne und dem Gemeingefühl. 1851. S. 37 f.

auch die Spannung der Kaumuskel, der Masseteres, Pterygoidei, Temporales, der Gesichts- und Zunge-Muskel u. s. w. Man kann dieses am besten beobachten, wenn man des Nachts an einem stillen Ort die Ohren mit Pfropfen aus Siegellack oder aus nassem Papier dicht verstopft und dann z. B. die Masseteren kräftig zusammenzieht[1]. —

Das Ohrensausen und Ohrenklingen endlich, welches man vom Druck eines angeschwollenen Blutgefässes auf den Gehörnerv herleitet, lässt sich daraus erklären, dass das betreffende Gefäss durch die Wallung des Blutes in zitternde Bewegungen geräth und diese Vibrationen auf den Gehörnerv übergehen. Hier findet also eine ähnliche Reizung statt, wie sie sonst gewöhnlich die bewegte Luft ausübt. Wir können diese innere Erzitterung direct wahrnehmen und sogar ihr Tempo aus der Tonhöhe bestimmen.

Auf diese Weise lassen sich also diejenigen Phänomene deuten, welche man gewöhnlich als ausschlaggebende Zeugnisse für die Lehre von den specifischen Sinnesenergien und die reine Subjectivität der Qualitäten vorführt. Dem Gesagten zufolge beweisen sie weder das Eine noch das Andere. Nicht jede beliebige Einwirkung ruft die Qualitäten in den Sinnen hervor, so dass eigentlich nur die letzteren es sind, welche die wahrgenommenen Beschaffenheiten der Dinge aus sich oder aus der Seele produciren. Nur eine ungenügende und einseitige Deutung des Sachverhaltes konnte diese Folgerung veranlassen.

Ja man kann die erwähnten Erscheinungen sogar als ein Argument gegen die blosse Subjectivität der Qualitäten ins Treffen führen. Denn sie zeigen, dass das normal empfindende Subject die wirklich in ihm hervorgebrachten und insofern subjectiven Sinnesphänomene auch

1) Helmholtz, Versuche über das Muskelgeräusch. Monatsbericht der Akademie der Wissenschaften in Berlin, am 23. Mai 1864. S. 30.

als solche auffasst. Jeder gesunde Mensch nimmt die infolge eines Stosses oder Druckes oder durch elektrische Entladung in seinem Auge erzeugte Lichterscheinung naturgemäss als in seinem Organismus entstanden wahr und keinem Vernünftigen fällt es ein, dieselbe als ein Phänomen der Aussenwelt zu betrachten. Dasselbe ist der Fall beim Ohrensausen und Ohrenklingen, sowie bei den übrigen derartigen Perceptionen. Das normale natürliche Bewusstsein macht also einen Unterschied zwischen objectiven und subjectiven Wahrnehmungserscheinungen und irrt sich wenigstens hinsichtlich der letzteren nicht. Warum sollte es sich in Betreff der ersteren täuschen? Warum sollte es allgemein und naturnothwendig in der Aussenwelt Qualitäten wahrnehmen, die gar nicht in derselben vorhanden sind? Das Bewusstsein muss doch einen Grund haben, wesshalb es die einen Erscheinungen unwillkürlich für subjectiv und die andern für objectiv hält. Warum erkennt es denn nicht beide Klassen als subjectiv, wenn ihnen wirklich nach der naturwissenschaftlichen Wahrnehmungstheorie dieser Charakter zukommt? Hierauf muss die in Rede stehende Lehre eine befriedigende Antwort geben, wenn sie vor dem Richterstuhle der Kritik bestehen will.

Man wird vielleicht darauf erwidern: der Grund, weshalb die einen Phänomene als objectiv gelten, liegt darin, weil deren erregende Ursachen in der Aussenwelt liegen. Allein Das ist nicht stichhaltig. Denn das natürliche Bewusstsein weiss als solches Nichts von jenen Ursachen, welche erst die neuere Physik durch verwickelte Schlüsse eruirt hat. Wir empfinden weder die Aetheroscillationen, noch die Luftwellen, noch die chemischen Bewegungen. Darum können diese nicht das Motiv sein, weshalb das natürliche Bewusstsein gewissen Erscheinungen den Charakter der Objectivität und Aeusserlichkeit beilegt, wenn auch dieselben an sich mit jenen äusseren Bewegungen

causal zusammenhängen. Es drängt sich daher von neuem die Frage auf: woher kommt es, dass das natürliche Bewusstsein die eine Klasse von Qualitäten als subjectiv, die andere als objectiv auffasst, wenn, wie die naturwissenschaftliche Theorie behauptet, sämmtliche Qualitäten aus dem empfindenden Subject entspringen? Darauf hat diese Theorie noch keine genügende Antwort gegeben. Und doch ist dies eigentlich eine Lebensfrage für sie. Denn solange sie diese thatsächliche Unterscheidung nicht erklären kann, steht sie auf thönernen Füssen. Die allgemeinmenschliche Ueberzeugung ist daher noch immer im Rechte anzunehmen, dass den bei normaler Organisation äusserlich wahrgenommenen Qualitäten auch Objectivität zukommt. Da das natürliche gesunde Bewusstsein bei den in den Sinnesorganen entstehenden Phänomenen sich nicht täuscht, indem es dieselben richtig als subjective Producte auffasst, so ist nicht abzusehen, warum es sich allgemein und constant gerade bei den äusserlich wahrgenommenen Qualitäten täuschen soll, insofern es ihnen eine Objectivität vindicirt, die ihnen in Wirklichkeit ganz abgeht. Wenigstens ist eine derartige allgemeine, ja man kann sagen, naturgesetzliche Fälschung des Bewusstseins solange nicht zuzugeben, als bis ein stringenter Beweis hiefür geliefert ist, und einen solchen Beweis hat weder die Naturwissenschaft noch die Philosophie bis jetzt erbracht. Denn das, was man bisher als solchen ausgegeben hat, zerbröckelt, wie wir gezeigt haben, unter der Hand einer genauen Kritik.

§ 3.

Die Copernicanische Lehre beweist nicht die Falschheit der Sinneswahrnehmung.

Wohl führt man gewöhnlich als ein eclatantes Beispiel solch' allgemein-menschlicher Täuschung in der Sinneswahrnehmung den Umstand an, dass vor Coper-

nikus die gesammte Menschheit die Drehung der Sonne um die Erde für wahrgehalten und dass Dieses auf Grund des Sinnenzeugnisses selbst jetzt noch sehr Viele thun. Ja heute noch — sagt man — zeigt uns allen, Gelehrten wie Ungelehrten, trotz unseres besseren Wissens die Sinneswahrnehmung die Bewegung der Sonne um die Erde, und doch ist dieses nachweisbar falsch. Da haben wir also einen evidenten Beweis und Fall, dass die Sinneswahrnehmung auch bei normaler Organisation und unter normalen Verhältnissen allgemein und nothwendig trügt. Folglich kann man ihr — so wird aus diesem Beispiel geschlossen — auch unter den günstigsten Umständen nicht trauen. Und so mag auch die moderne Naturwissenschaft Recht haben, wenn sie den sinnlichen Qualitäten die Objectivität abspricht, obschon die Sinneswahrnehmung sie ihnen beilegt.

Dagegen erlaube ich mir zu bemerken, dass diese ganze Argumentation, obschon sie auf den ersten Blick sehr einleuchtend erscheint und bis zur Stunde bei den Gelehrten stereotyp geworden ist, als verfehlt bezeichnet werden muss. Man hat es auch in dieser Frage zu leicht und obenhin genommen und ist daher in eine falsche Conclusion gerathen. Man hat nämlich nicht genau unterschieden zwischen Sinnes-Wahrnehmung und Sinnes-Schluss. Indem man die Folgerung mit der Wahrnehmung verwechselte, so glaubte man, Etwas thatsächlich beobachtet zu haben, was man nur fälschlich erschlossen hatte. Hierin liegt die Hauptquelle der sogen. Sinnestäuschungen. Ich sage »sogenannt«; denn eigentlich sollte man sie nicht Sinnestäuschungen oder Täuschungen der Wahrnehmung nennen, sondern Sinnesfehlschlüsse. Und auch Dieses nicht in der Bedeutung, als ob die Sinne diese Fehlschlüsse machten, sondern nur insofern wir sie auf Grund von missverstandenen Sinnesdaten ziehen [1].

1) So beruhen z. B. auch die Contrasterscheinungen, welche man häufig als Instanz gegen die Glaubwürdigkeit des Sinnen-

So ist es auch in der zur Discussion gestellten Frage betreffs der Drehung der Sonne um die Erde. Nehmen wir denn wirklich diese Umdrehung wahr? Sehen wir in der That, dass die Sonne sich bewegt und die Erde stille steht? Wenn man genau den Sachverhalt in Erwägung zieht, so wird man diese Frage negativ beantworten müssen. Wir beobachten nur einen im Laufe des Tages relativ zu uns veränderten Stand der Sonne, so dass sie uns bald da bald dort erscheint; aber eine wirkliche Bewegung derselben um unseren Planeten nehmen wir nicht wahr. Auch John Stuart Mill hat Dies erkannt, indem er sagt: »Da die Wahrnehmung ein unfehlbarer Beweis von dem ist, was wirklich wahrgenommen wurde, so kann der in Rede stehende Irrthum nicht anders begangen werden, als dass man für Wahrnehmung nimmt, was in der That Folgerung ist Ein berühmtes Beispiel eines allgemeinen, aus Verwechselung der Folgerung mit der Wahrnehmung hervorgegangenen Irrthums war der Widerstand, den auf Grund des gesunden Menschenverstandes hin das Copernikanische System erfuhr. Die Menschen bildeten sich ein, sie sähen die Sonne auf- und untergehen, sie sähen die Sterne sich in einem Kreise um die Pole bewegen. Wir wissen jetzt, dass sie nichts der Art sahen, sie sahen nichts als eine Reihe von Erscheinungen, die sowohl mit der Theorie, welcher sie anhingen, als auch mit einer davon ganz verschiedenen Theorie vereinbar waren[1].« Wenn also die Menschen früher und vielfach noch jetzt meinen, die Sonne gehe auf und unter und bewege sich täglich am Firmament hin, so ist diese Ansicht nicht der reine, adäquate Ausdruck ihrer bezüglichen Sinneswahrnehmungen, sondern ein Fehlschluss aus den-

zeugnisses anführt, nach Helmholtz »auf einer Täuschung des Urtheils.« Wissensch. Abhandlungen 1883. Bd. II. S. 351.

1) John Stuart Mill, System der deductiven und inductiven Logik. Deutsch von Schiel. 1877. Th. II. S. 381.

selben, welcher nicht auf Rechnung der Perception, sondern des subjectiven Urtheils zu setzen ist. Letzteres trügt hier, erstere nicht. Man möge darum aufhören, den in Rede stehenden Fall als einen schlagenden Beweis hinzustellen, dass hier factisch die Sinneswahrnehmung bei normalen Verhältnissen allgemein und nothwendig in die Irre geht und uns Thatsachen vorgaukelt, welche in der Wirklichkeit gar nicht bestehen. Ueberhaupt was man als Sinnestäuschungen bezeichnet, sind meistens falsche Interpretationen seitens unseres Urtheils. Und da man in der Beurtheilung äusserer Objecte sehr häufig irrt, so kam man schon im Alterthum zu dem Satz: die Sinne sind schlechte Zeugen des Wahren. Dieser Satz jedoch, den man noch heute fast allgemein in der Wissenschaft vertritt, involvirt eine Ungerechtigkeit, indem man der Sinneswahrnehmung Dinge in die Schuhe schiebt, an denen sie unschuldig ist, und indem man die eigentliche Quelle des Irrthums: das eigene subjective Urtheil übersieht.

§ 4.

Die qualitätslose Materie der Naturwissenschaft ist eine Abstraction.

Die bisherigen naturwissenschaftlichen Forschungen berechtigen dem Gesagten zufolge nicht dazu, der Aussenwelt alle qualitativen Beschaffenheiten abzusprechen, und deren Ursprung und Existenz lediglich in das empfindende Subject zu verlegen. Und was die von der Naturwissenschaft behauptete qualitätslose Materie mit blos mechanischen Eigenschaften der Grösse, Gestalt und Bewegung betrifft, so hat dieselbe noch Niemand als Thatsache nachgewiesen. Sie ist in Wahrheit nichts Anderes, als ein begriffliches Derivat, ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit oder eine Hypothese, welche sich von der alten Cartesianischen Auffassung des Körpers bis auf unsere Tage fortgeerbt hat. Vom Standpunkte der Naturwissen-

schaft aus mag diese Hypothese wohl sehr praktisch sein, indem sie durch Abstraction von den lästigen Qualitäten den Gegenstand ihrer Forschung bedeutend vereinfacht und ihn dadurch für die exacte, mathematische Behandlung geeignet macht. Aber es ist wohl zu beachten, dass die Abstraction von etwas noch nicht zu dessen Negation berechtigt. Dieser Gedanke wurde auch schon von anderer, und zwar beachtenswerther Seite in der letzten Zeit gegen die moderne Naturforschung mit Nachdruck geltend gemacht. So bemerkt z. B. A. Riehl: »Aus Gründen der Methode ist die exacte Naturwissenschaft genöthigt, blos einen Theil der Wirklichkeit zu betrachten, — denjenigen Theil, der sich der Messung und Rechnung unterwerfen lässt. Die logische Voraussetzung aber für die Anwendung der messenden und rechnenden Methode ist die Gleichartigkeit der Grössen. Also muss die theoretische Naturforschung von der Ungleichartigkeit der Qualitäten abstrahiren und kann nur die allgemeinen, mechanischen Eigenschaften, oder genauer: nur die Form derselben berücksichtigen. Denn auch aus diesen Eigenschaften lässt sie alles weg, was zur Empfindung gehört, nämlich Druck- und Widerstandsempfindung, das Gefühl der Bestrebung. Nach dieser Abstraction besteht die Welt der exacten Naturwissenschaft aus reellen Punkten oder Massentheilchen mit blossen Formen von Eigenschaften, mit Grösse, Gestalt und einer selbst nur abstracten Wirkungsweise, der Bewegung, ausgestattet. Die Materie der Messung und Berechnung, die Materie der theoretischen Physik, ist ein blosses Abstractum von Materie. Nun können selbstverständlich die Begriffe und Folgerungen der exacten Wissenschaft nur so weit genaue Giltigkeit haben, wie weit diese Abstraction berechtigt ist, wie weit also die Dinge mit ihr übereinstimmen. Alle Dinge haben aber ausser den formal mechanischen Eigenschaften noch qualitative, die allein im eigentlichen

Sinne des Wortes Eigenschaften sind, und die wir nur in den Empfindungen, nicht in den gedachten Positionen der Dinge überhaupt und der Form ihres Wirkens, der Bewegung, antreffen können. — Ist es nun nicht verkehrt, das Ergebniss einer blossen Abstraction für die eigentliche Wirklichkeit zu erklären, die subjective »Zuthat« der Empfindung dagegen als etwas willkürliches, ja unbequemes anzusehen? Oder sollte vielleicht das Wirkliche dadurch, dass es nach Abstraction von den Empfindungen in Hinsicht seiner Eigenschaften unbestimmt wird, eigenschaftslos geworden sein? Wohl werden seine in unsere Empfindungen gekleideten Eigenschaften einfacher sein müssen, als diese Empfindungen, in denen eben noch der Factor des Bewusstseins, der Erfassung der Innerlichkeit der Erscheinungen, wirksam ist. Aber nichts bestimmt uns, die qualitative Seite der Dinge zu leugnen[1].«

Aehnlich Dilthey: »Schon der Ansatz unveränderlicher qualitätsloser Substanzen ist eine blosse Abstraction, ein Kunstgriff der Wissenschaft. Er wird dadurch bedingt, dass alle wirkliche Veränderung aus der Aussenwelt in das Bewusstsein hinübergeschoben wird, wodurch dann die Aussenwelt von den lästigen Veränderungen der sinnlichen Eigenschaften befreit wird. Das Medium von Klarheit, in welchem hier die leitenden Begriffe von Kraft, Bewegung, Gesetz, Element schweben, ist nur die Folge davon, dass die Thatbestände durch Abstraction von Allem befreit sind, was der Maassbestimmung unzugänglich ist. Und daher ist dieser mechanische Naturzusammenhang zunächst sicher ein nothwendiges und fruchtbares Symbol, das in Quantitäts- und Bewegungsverhältnissen den Zusammenhang des gesammten Geschehens in der Natur ausdrückt, aber was sie mehr sei als Dies,

1) A. Riehl, Der philosophische Kriticismus. 1879. Bd. II. T. I. S. 60.

darüber kann kein Naturforscher etwas aussagen, will er nicht den Boden der strengen Wissenschaft verlassen[1]).«

§ 5.

Prüfung der Lehre vom Ursprung der wahrgenommenen Qualitäten in unseren Sinnen.

Die naturwissenschaftliche Leugnung aller Objectivität der Qualitäten ist indessen nicht blos ungerechtfertigt, sondern sie führt auch zu Consequenzen, welche die betreffende Theorie durchaus nicht empfehlenswerth erscheinen lassen. Nachdem man nämlich die qualitativen Erscheinungen aus der Aussenwelt verbannt hatte, musste man ihre Geburts- und Daseinsstätte in das Innere des wahrnehmenden Subjects verlegen. Hier stand nun eine zweifache Möglichkeit offen: entweder betrachtete man sie als Producte der Sinnesthätigkeiten oder als Erzeugnisse der Seele. Das Erstere thun meistens die Naturforscher, das Zweite nehmen in der Regel die Philosophen an. Es dürfte interessant sein, einen der hervorragendsten Koryphäen der exacten Wissenschaft in dieser Hinsicht selbst zu vernehmen. So sagt Helmholtz: »Wir können das Verhältniss vielleicht am schlagendsten bezeichnen, wenn wir sagen: Licht und Farbenempfindungen sind nur Symbole für Verhältnisse der Wirklichkeit; sie haben mit den letzteren ebenso wenig und ebenso viel Aehnlichkeit oder Beziehung, als der Name eines Menschen, oder der Schriftzug für den Namen mit dem Menschen selbst. Sie benachrichtigen uns durch Gleichheit oder Ungleichheit ihrer Erscheinung davon, ob wir es mit denselben oder andern Gegenständen und Eigenschaften der Wirklichkeit zu thun haben, ebenso wie wir in der Erzählung von frem-

1) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883. Bd. I. S. 470.

den Menschen und Städten an dem gleichen oder ungleichen Namen erfahren, ob von denselben oder anderen die Rede ist. Weiter leisten sie aber auch nichts. Ueber die wirkliche Natur der durch sie bezeichneten äusseren Verhältnisse erfahren wir durch sie ebenso wenig wie aus dem Namen über die unbekannten Menschen und Städte, und der Physiker, welcher dieselben Verhältnisse der Wirklichkeit auf anderem mittelbarem Wege näher kennen lehrt, vertritt die Rolle Desjenigen, der uns durch Beschreibungen das Aussehen und die Art jener Menschen und Städte kennen zu lehren sucht. . . . Man denke, wie sich unsere Vorstellung von der Sinnenwelt ohne die Symbolik unserer Sinne verhalten würde, wenn wir fähig wären, das direct wahrzunehmen, dem sich der Physiker durch lange Verkettung von Schlüssen nähert, überall nichts, als immer wieder dasselbe einförmige Wirken anziehender und abstossender Molecularkräfte, keine Mannigfaltigkeit als der dürre Wechsel von Zahlenverhältnisse; kein Licht, keine Farbe, kein Ton, keine Wärme. Dank sei unseren Sinnen, sie zaubern uns aus den einen Schwingungsverhältnissen Licht und Farben, oder Wärme hervor, aus den andern Töne; chemische Anziehungskräfte werden wiedergegeben als Geschmack und Geruch, kurz, die ganze entzückende Pracht und lebendige Frische der Sinnenwelt verdanken wir erst den Symbolen, durch welche sie uns die Nachricht davon überbringen [1]).«

Nach Helmholtz »zaubern uns also unsere Sinne aus den einen Schwingungsverhältnissen Licht und Farben, oder Wärme hervor, aus den andern Töne, während chemische Anziehungskräfte als Geschmack und Geruch wiedergegeben werden.« Hier hat dieser berühmte Naturforscher der Gegenwart den für die in Rede stehende Theorie bezeichnetsten Ausdruck gebraucht, indem er die

1) Helmholtz, Wissenschaftl. Abhandl. 1883. Bd. II. S. 608.

Sinne im Wahrnehmungsacte geradezu »zaubern« lässt. Denn in der That, wenn es sich wirklich so verhält, wie die neuere naturwissenschaftliche Perceptionslehre behauptet, dann sind unsere Sinnesorgane leibhaftige Zauberer, ja sogar noch mehr als dies. Nur leider ist es für eine Theorie sehr bedenklich, wenn sie für ihr Problem schliesslich keinen anderen Ausweg weiss als die Annahme einer Art Zauberei. Freilich hat Helmholtz an der citirten Stelle seinen Ausdruck wohl nicht so wörtlich verstanden, aber darauf kommt es hier nicht an; wenn er auch einen anderen Ausdruck gebraucht hätte, so wäre doch die Sache geblieben: vom Standpunkte der betreffenden Theorie aus ist und bleibt es in der That eine Art Zauberei. Oder ist es vielleicht nicht so? Wie ist es möglich, muss man fragen, dass infolge verschiedener mechanischer Bewegungen in den Sinnen Erscheinungen, wie Licht, Farben, Wärme, Töne u. s. w. entstehen, welche als solche gar nichts mit jenen Bewegungen gemein haben und die wir noch dazu nicht da, wo sie sind, sondern da, wo sie nicht sind, wahrnehmen?!

Ferner sind denn nicht die Sinne selbst ein Theil der Aussenwelt? Wenn es nun, wie diese Lehre behauptet, in der Aussenwelt nichts gibt, als bloss mechanisch bewegte Stoffe und der »dürre Wechsel von Zahlenverhältnissen«, und wenn die Sinne selbst zur Aussenwelt gehören, dann kann es offenbar auch in diesen nichts Anderes geben als bloss mechanische Stoffbewegung und ein »dürrer Wechsel von Zahlenverhältnissen«. Aber wie und woher sollen dann die mannigfaltigen Qualitäten in ihnen entstehen? Kommt man da nicht schliesslich auf eine generatio ex nihilo? Was wird wohl diese Theorie darauf zu erwidern haben? Bisher hat sie diese Schwierigkeit entweder gar nicht beachtet oder einfach im Wege liegen gelassen.

Ja noch mehr! Weiss man denn überhaupt auf diesem

Standpunkt eigentlich etwas von der wirklichen Existenz äusserer Sinne? Man gebraucht diesen Factor so ungeniert, als ob er etwas Selbstverständliches wäre, und doch ist dies bei der betreffenden Theorie durchaus nicht der Fall. Ja, — sagt man vielleicht — freilich wissen wir von unseren äusseren Sinnen; denn wir nehmen sie ja handgreiflich wahr. — Aber, bemerken wir dagegen, wir nehmen ebenso handgreiflich auch die Qualitäten als äussere Beschaffenheiten wahr, und trotzdem leugnet ihr deren Objectivität. Die äussere Wahrnehmung eines Gegenstandes kann und darf also für euch kein hinreichender, gültiger Grund sein, denselben als objectiv und wirklich anzunehmen. Ihr müsst folglich für eure behauptete Existenz äusserer Sinnesorgane einen anderen Grund als den erwähnten haben, wenn sie nicht in der Luft hängen soll. Habt ihr einen — dann heraus damit! Aber bisher habt ihr meines Wissens noch keinen stichhaltigen vorgebracht. Und so lange dies nicht geschehen ist, fehlt euch die wissenschaftliche Berechtigung, von äusseren Sinnen als von objectiven Wirklichkeiten zu sprechen.

Hier zeigt sich ein sehr wunder Fleck an der gegenwärtig herrschenden naturwissenschaftlichen Wahrnehmungstheorie. Sie huldigt zur Hälfte dem Realismus und zur anderen Hälfte dem Idealismus. Sie behauptet die reale Existenz der Körper und lässt ihnen ihre rein mechanischen, quantitativen Eigenschaften, nimmt ihnen jedoch alle ihre qualitativen Beschaffenheiten, und erscheint sonach als repristinirter Lockeismus.

Allein das ist eine unhaltbare Halbheit. Denn die quantitativen Eigenschaften der Dinge, wie Ausdehnung, Gestalt, Schwere, Bewegung sind geradeso Wahrnehmungserscheinungen, oder basiren doch auf solchen, wie deren Qualitäten. Und wenn letztere nur subjectiver Natur sind, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch die ersteren es sein sollen. Beide Klassen von Beschaffenheiten nehmen wir ja stets zusammen wahr: mit der Ausdeh-

nung und Gestalt sehen wir zugleich die Farben des betreffenden Gegenstandes und umgekehrt. Warum sollen nun jene uns von aussen gegeben, diese dagegen lediglich in uns selbst producirt sein? Und wie kommen die beiden zusammen, um Einen Wahrnehmungsinhalt zu bilden?

Ja, wir sind gar nicht einmal im Stande, sie getrennt von einander vorzustellen. Wir können uns kein Licht, keine Farbe vorstellen, ohne jegliche Ausdehnung und Gestalt, und ebenso wenig eine Ausdehnung und Gestalt ohne irgend eine Farbe. Nur in Gedanken hönnen wir von dem einen oder dem anderen Bestandtheil abstrahiren, aber die wirkliche Vorstellung enthält beide immer zugleich. Und doch sollen sie nach dieser Theorie aus ganz verschiedenen Quellen fliessen!

Indess abgesehen von all diesen Schwierigkeiten, so erhebt sich die weitere Frage: wie können aus Bewegungen in den Sinnesorganen die qualitativen Erscheinungen entstehen? Die Sinnesorgane sammt ihren nervösen Leitungen und ihrer Centralstation, dem Gehirn, sind ja selbst nur körperliche Gebilde, denen nach der in Discussion stehenden Theorie nur mechanische Eigenschaften und Bewegungen zukommen. Wenn nun auch eine Form mechanischer Bewegung unter gewissen Verhältnissen in eine andere Form mechanischer Bewegung umgesetzt werden kann, so folgt doch aus blosser Bewegung immer nur Bewegung. Diesen Satz vertritt die heutige Naturwissenschaft selbst. In unserem gegenwärtigen Problem jedoch lässt sie aus Bewegungen etwas ganz Anderes entspringen und wird so ihrem eigenen Grundsatz untreu. Man mag ja die Sinnesapparate nebst dem Gehirn noch so complicirt annehmen, man mag sie mit physicalischen, chemischen und elektrischen Kräften noch so reichlich ausstaffiren — immerhin kann, nach der naturwissenschaftlichen Theorie, ihre durch die äusseren Agentien angeregte Wirksamkeit, nur in Be-

wegungen bestehen, und daraus allein lassen sich nie und nimmer die ganz heterogenen Phänomene des Lichts, der Farben, der Wärme, des Geschmackes und Geruchs erklären. In dieser Beziehung bemerkt auch John St. Mill mit Recht: »Wir wollen es z. B. als nachgewiesen annehmen, dass die verwickeltsten Reihen von physicalischen Ursachen und Wirkungen in dem Auge und Gehirn auf einander folgen, um die Empfindung der Farbe hervorzubringen; Lichtstrahlen fallen auf das Auge, werden gebrochen, convergiren, durchkreuzen sich, indem sie ein verkehrtes Bild auf der Retina erzeugen, sodann eine Bewegung — sie sei eine Vibration oder ein Strom von Nervenfluidum oder von sonst etwas Beliebigem in dem Augennerv —, eine Fortpflanzung der Bewegung nach dem Gehirne selbst, und so viel verschiedene Bewegungen, als es beliebt: so wird am Ende dieser Bewegungen noch Etwas sein, was nicht Bewegung ist, ein Gefühl oder eine Sensation von Farbe. Welche Anzahl von wirklichen oder eingebildeten Bewegungen wir auch im Stande sein mögen einzuschalten, so werden wir doch am Ende der Reihe immer noch eine vorausgängige Bewegung und eine darauffolgende Farbe finden. Die Art und Weise, wie irgend eine der Bewegungen die nächste hervorbringt, kann möglicherweise durch ein vorher bekanntes allgemeines Gesetz der Bewegung erklärt werden; aber die Art und Weise, wie die letzte Bewegung die Empfindung von Farbe erzeugt, kann durch kein Gesetz der Bewegung erklärt werden, es ist ein Gesetz der Farbe, welches ein besonderes Ding ist und immer bleiben wird [1].«

Die moderne naturwissenschaftliche Wahrnehmungstheorie setzt sich demnach mit ihren eigenen Principien in Widerspruch, wenn sie einerseits in der Körperwelt, wozu doch auch unsere Sinnesapparate sammt Gehirn gehören,

1) J. St. Mill, System der deductiven und inductiven Logik. Th. II. S. 388.

nur mechanische Bewegungen materieller Substrate anerkennt und dementsprechend behauptet, dass aus blosser Bewegung nur wieder Bewegung resultirt, während sie anderseits bei der Wahrnehmung doch aus blosser Bewegung der Sinne die ganz heterogenen Erscheinungen des Lichts, der Farben, der Wärme u. s. w. »hervorzaubern« lässt.

§ 6.

Prüfung der Lehre vom Ursprung der wahrgenommenen Qualitäten in der Seele.

Wegen der gefühlten Schwierigkeiten hat man heutzutage vielfach die discutirte Position aufgegeben und die Hervorbringung der Qualitäten statt den Sinnen der Seele zugeschrieben. Die Seele ist es — sagt man — welche infolge der durch die Einwirkung der äusseren Weltreize hervorgerufenen Nervenprocesse die qualitativen Phänomene aus sich erzeugt. Damit hat man die Sache freilich in ein Gebiet hinübergeschoben, wo sich viel behaupten, aber wenig beweisen lässt: in das Gebiet des dunklen Unbewussten [1]). Denn ein Wissen haben wir von diesen angeblichen Productionen der Seele nicht. Ihre Behauptung ist also nur eine Hypothese, und zwar eine Hypothese, die mehr kühn als erklärend ist. Denn damit wird der Seele eine Art Wunder- ja Schöpferkraft zugeschrieben. Soll ja die Seele hiernach auf blosse Bewegungen der sensiblen Nerven und der entsprechenden Hirnzellen hin, welche sie erregen, von denen sie aber unmittelbar nichts weiss: die ganze bunte Farbenpracht, die wir in der Aussenwelt wahrnehmen, die reiche Tonwelt, die wir hören, die Erscheinungen des Warmen und Kalten, des Süssen und Sauren, des Harten und Weichen, des Rauhen und Glatten u. s. w. — man kann sagen — aus Nichts in sich hervorzaubern und diesen ihren Zauber

1) Vgl. E. Dreher, Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. 1879. Heft 15.

über die äusseren Dinge derart ausgiessen, dass es für jeden Menschen den unvermeidlichen Anschein hat, als ob all Das den Gegenständen von Natur aus selbst inhärire! Wahrlich, da muthet man der Seele nicht wenig zu! Was hat man dem »armen Ding« im Laufe der Zeit im Namen der Wissenschaft nicht Alles aufgehalst! Früher nahm man an, dass die Seele die Bildnerin und Organisatorin des Leibes sei: dass sie die geeigneten Stoffe für denselben auslese, die chemischen Processe im Organismus beherrsche, den Magen verdauen mache, das Blut bereite, die Herzthätigkeit regulire, die Organe nach bestimmten Mustern gestalte u. s. w.[1]). Davon ist man heutzutage so ziemlich abgekommen. Jetzt soll sie neben ihren psychischen Functionen des Empfindens, Fühlens, Vorstellens, Vergleichens, Unterscheidens, Synthesirens, Abstrahirens, Strebens, Wollens auch noch die mannigfaltigen Farben, Töne, Wärme, Geschmäcke, Gerüche und Tastqualitäten, welche wir an den äusseren Dingen wahrnehmen, in sich produciren. Das heisst man denn doch die Seele zu einer Thaumaturgin machen. Wo aber die Wunder anfangen, da hört bekanntlich die Erklärung und die Einsicht auf.

§ 7.

Sind die sogen. Sinnesqualitäten wirklich blosse Empfindungen in uns?

An diese Bedenken, welche sich uns bei unserer Prüfung der bewussten Wahrnehmungstheorie aufdrängen, reihen sich indess noch andere, die nicht minder wichtig sind. Sowohl die Naturforscher als auch die Philosophen bezeichnen allgemein die wahrgenommenen sinnlichen Qualitäten als »Empfindungen«, näher: als »seelische Zustände« oder als »Zustände des Bewusstseins«. Man spricht daher

1) Vgl. meine Schrift: Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. Mainz. Kirchheim. 1883. S. 25.

durchgängig von Lichtempfindungen, Farbeempfindungen, Wärmeempfindungen, Tonempfindungen, Geschmacksempfindungen, Geruchsempfindungen und Tastempfindungen. Kurz alle qualitativen äusseren Wahrnehmungserscheinungen betrachtet man als Empfindungen in uns. Dieser Punkt wird in der gegenwärtigen Wissenschaft wie ein feststehendes Axiom, wie etwas Selbstverständliches behandelt, das Einer dem Andern nachspricht. Es dürfte daher gefährlich sein, an diesem wissenschaftlichen Dogma zu rühren. Und dennoch erscheint es mir — selbst auf die Gefahr hin, von der modernen Wissenschaft als Ketzer angesehen und anathematisirt zu werden — dringend nothwendig, diesen Grund- und Eckstein der neueren Wahrnehmungstheorie einer genauen Prüfung zu unterwerfen.

Ich stelle daher die Frage auf: sind die qualitativen äusseren Wahrnehmungserscheinungen wirklich Empfindungen?

Zunächst ist so viel gewiss, dass das W a h r n e h m e n oder der Wahrnehmungs a c t eine Empfindung ist oder doch auf einer solchen beruht. Denn ich empfinde mein Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten und weiss dabei unmittelbar, dass dieses subjective Acte in mir sind. Ist nun aber auch dasselbe bei den Wahrnehmungs o b j e c t e n der Fall? Ist die w a h r g e n o m m e n e Wand da drüben und die Farbe, die ich daran beobachte, ebenso eine Empfindung wie das W a h r n e h m e n dieser Wand und ihrer Farbe? Ist der Ton, den ich höre, ebenso eine Empfindung wie das H ö r e n dieses Tones? Ist das Saure einer Speise, die ich schmecke, ebenso eine Empfindung wie das Schmecken dieses Sauren? Welch' gewaltiger Unterschied zwischen beiden! Und doch behandelt man fast durchgängig in der Wissenschaft Beides als Empfindungen, indem man zwischen Wahrnehmungs a c t und Wahrnehmungs o b j e c t nicht hinreichend und oft gar nicht unterscheidet. Hierin liegt meines Erachtens das πρῶτον ψεῦδος der betreffenden Theorie und über-

haupt der neueren Erkenntnisslehre. Die Veranlassung aber hiezu bieten die zweideutigen Ausdrücke »Empfindung« und »Wahrnehmung«. Denn Beide bezeichnen sowohl den Act des Empfindens und Wahrnehmens als auch das Object, welches empfunden oder wahrgenommen wird.

Was wirklich eine Empfindung ist, wissen wir ja genügend aus innerer Erfahrung, wenn wir es auch nicht schulmässig definiren können. Wir wissen, dass das Sehen, Hören, Schmecken, Tasten Empfindungen sind; wir wissen aber auch durch unmittelbares Bewusstsein, dass die gesehene Farbe, der gehörte Ton, das geschmeckte Süsse, das betastete Rauhe etwas ganz Anderes sind als die Acte, durch welche wir sie empfinden oder wahrnehmen. Es ist deshalb unzulässig, Beides mit demselben Ausdruck »Empfindungen« zu bezeichnen.

Eine weitere Ueberlegung bekräftigt das Gesagte. Eine Empfindung ist doch sicherlich etwas, was in einem empfindenden Subject vor sich geht. Darauf weist schon der sprachliche Ausdruck hin, indem das Wort »Empfindung« im allgemeinen dasjenige bezeichnet, was ich »in mir finde«. Man charakterisirt auch sachlich die Empfindungen bald als innere Zustände des percipirenden Subjects, bald als innere Vorgänge in demselben, bald als psychische Reactionen, bald als Affectionen und Modificationen des Bewusstseins. Dies Alles bekundet, dass man allgemein die Empfindungen als etwas dem empfindenden Subject Immanentes auffasst, wenn man auch in Betreff der näheren Bestimmung desselben theilweise auseinandergeht.

Nun frage ich: stimmt diese im Wesentlichen allgemein zugegebene Charakteristik der Empfindung mit dem überein, was sich uns als äussere Wahrnehmungsobjecte präsentirt? Durchaus nicht. Denn es ist eine unleugbare allgemeine und nothwendige Thatsache des Bewusstseins, dass alle Objecte der äusseren Wahrnehmung als ausser-

halb des percipirenden Subjectes gelegen empfunden werden, während das Empfinden selbst nach dem Zeugnisse desselben Bewusstseins in uns vor sich geht. Die blaue Farbe, die ich hier sehe, der Wald, der sich dort vor meinen Augen ausbreitet, der Fluss, den ich vorüber rauschen höre, steckt doch wahrlich nicht in meinem Kopfe, ist nicht ein blosser Zustand oder eine innere Affection meines Bewusstseins. Wer das annimmt, schlägt der offenkundigsten und unleugbarsten Thatsache eines jeden normalen Bewusstseins in's Angesicht. Und Dies thun alle Jene, welche die äusseren Wahrnehmungsobjecte — mögen dieselben einfache sinnliche Qualitäten oder zusammengesetzte Gegenstände sein — für Empfindungen und Empfindungscomplexe ausgeben. Denn Empfindungen können sicher nur innerhalb eines empfindenden Subjects stattfinden. Davon gibt uns das Bewusstsein auch jederzeit Kunde. Was wirklich bewusster Weise in meinem Kopfe vorgeht, dessen bin ich mir auch als eines inneren Ereignisses bewusst. Ich weiss, dass mein Sehen, mein Hören, mein Fühlen, mein Wollen Etwas ist, was in mir und nicht ausser mir sich befindet. Alle thatsächlichen Empfindungen erfahren wir als etwas unserem Subjecte Immanentes und verlegen sie darum, im gesunden Bewusstseinszustand, auch nie nach aussen.

Aber ganz anders verhält es sich mit den Objecten der äusseren Wahrnehmung. Diese drängen sich uns immer und zwar mit Naturnothwendigkeit als etwas Transsubjectives und Aeusseres auf. Die Farben, die wir sehen, die Töne, die wir hören, das Süsse, das wir schmecken, das Harte, das wir betasten, kurz alle sogen. Sinnesqualitäten und üherhaupt alle Wahrnehmungsgegenstände sind stets für unser Bewusstsein ausserhalb unser selbst. Können sie also in der That Empfindungen sein, wie man in der neueren Wissenschaft fast ausnahmslos behauptet? Wären sie Empfindungen, dann müssten wir sie »in uns

finden«, d. h. dann müssten wir uns ihrer als innerer Vorkommnisse bewusst werden, wie es ja auch bei den wirklichen, unbestrittenen Empfindungen stets der Fall ist. Hier aber, bei den äusseren Wahrnehmungsobjecten findet das Gegentheil statt. Diese fasst das Bewusstsein nie als etwas Inneres, Subjectives, sondern stets als etwas Aeusseres und Objectives auf. Und auch der rabiateste Idealist, der in der Theorie fest und steif behauptet, sie seien innere, subjective Empfindungen, kann hier seinem thatsächlichen Bewusstsein keine Gewalt anthun; er mag es hundert und tausend Mal mit dem Munde versichern, sein wirkliches Bewusstsein sagt ihm beharrlich das Gegentheil. Seine Theorie steht also mit den naturgesetzlichen Thatsachen eines jeden normalen Bewusstseins im Widerspruch.

§ 8.

Kritik der Projectionshypothese.

Um den erhobenen Einwand zu entkräften, sagt man: wohl hat es den Anschein, als seien die wahrgenommenen sinnlichen Qualitäten wie Farben, Töne u. s. w., sowie überhaupt die wahrgenommenen Gegenstände extra mentem. Das ist jedoch blosser Schein und dieser kommt daher, weil wir die Wahrnehmungsobjecte, die an sich nur Empfindungen und subjective Zustände sind, unwillkürlich, etwa infolge eines psychischen Mechanismus, translociren oder sie nach aussen verlegen. Dadurch gewinnen sie für unser Bewusstsein den Charakter eines äusseren, objectiven Seins, der ihnen aber in Wahrheit nicht zukommt.

So gang und gäbe nun auch diese Auffassung in der heutigen Wissenschaft ist, so erscheint sie mir doch sehr anfechtbar. Diesen Theoretikern gegenüber ist nämlich vor allem die Frage am Platze: woher wisst ihr denn, was ihr da behauptet? Wer hat diese Projection nach aussen je nachgewiesen? Ist sie eine constatirte Thatsache?

Nein, nichts von all dem. Niemand hat bisher eine derartige Projection factisch aufgezeigt. Man beobachte doch einmal den wirklichen Sachverhalt! Ich betrachte beispielsweise dieses Blatt Papier; ich sehe seinen weissen Untergrund, die darauf stehenden schwarzen Buchstaben und seine räumlich eckige Gestalt, und zwar schaue ich das Alles als ausserhalb meiner existent. Nun frage ich: hatte ich vielleicht dieses Phänomen mit seinen Bestimmungen: weiss, schwarz, räumlich, eckig im ersten Augenblick, als ich mein Auge auf es richtete, lediglich als einen inneren Zustand meines Bewusstseins empfunden und hatte ich diesen dann nach aussen als etwas Objectives projicirt? Nicht im geringsten! Sondern gleich im ersten Moment meines Hinschauens stellte sich mir dieser Gegenstand in seiner bestimmten Farbe, Gestalt und Grösse als etwas Aeusseres, von mir Unterschiedenes und Geschiedenes dar. Und so ist es mit allen sinnlichen Wahrnehmungsobjecten. — Auch ist das nicht etwa bloss bei dem schon entwickelten Bewusstsein der Fall, sondern bereits das kleine Kind richtet sich nach der Mutterbrust und greift nach den Gegenständen, die man ihm vor das Auge hält, woraus hervorgeht, dass auch ihm schon dieselben als etwas Aeusseres erscheinen.

Die in Rede stehende Projectionslehre ist also zunächst nur eine bis jetzt nicht erwiesene Annahme. Und man wäre sicherlich nicht auf dieselbe gekommen, wenn man nicht zuvor die sinnlichen Qualitäten für Empfindungen, d. h. innere Zustände des Subjects ausgegeben hätte. Nachdem dieser faux pas gemacht war, musste man doch auch zu erklären suchen, wie es denn komme, dass diesen an sich inneren Empfindungen nach dem constanten Zeugniss des Bewusstseins der Charakter der Aeusserlichkeit und Objectivität anhaftet. Und da blieb schliesslich kein anderer Ausweg übrig, als die erwähnte Projection anzunehmen. Dieselbe ist also eine blosse Hilfs-Hypothese,

um eine andere grundlose Hypothese zu stützen. — Aber eine brauchbare Hypothese muss doch irgendwie positiv begründet sein und den bezüglichen Fragepunkt möglichst aufhellen. Das ist indessen hier nicht der Fall. Einen empirischen Anhalt für die behauptete Projection bei der Sinneswahrnehmung hat noch Keiner geliefert. Unser Bewusstsein weiss nichts von einer solchen Manipulation, und doch sollte man erwarten, dass es darum wisse, da sie ja in ihm selbst stattfinden soll. Wir wissen ja auch von dem in uns vor sich gehenden Sehen, Hören, Tasten, Fühlen, Vorstellen, Wollen. Ich sehe daher nicht ein, warum wir nicht auch der wahrgenommenen Sinnesqualitäten nnd der daraus componirten Perceptionsgegenstände *zuerst als bloss innerer, subjectiver Empfindungszustände* und dann *als nach aussen projicirter Objecte bewusst* werden, wenn sie wirklich, wie man in der Gegenwart behauptet, blosse Affectionen und Modificationen unseres Bewusstseins oder des empfindenden Subjects sind, die nur nach aussen hin localisirt werden. Dieser doppelte Umstand, dass wir weder um das Eine noch um das Andere etwas wissen, obschon es sich hier ausdrücklich um Bewusstseinsvorgänge handeln soll, ist für die ganze Lehre höchst fatal und gibt derselben das Gepräge einer blossen Fiction. —

Doch sehen wir einmal davon ab und nehmen wir an, die ganze Sache verliefe unbewusst, psycho-mechanisch. Nehmen wir ferner an, die Sinnesqualitäten und deren Composita, die Wahrnehmungsobjecte, seien wirklich ursprünglich nichts anderes als innere Empfindungszustände des percipirenden Subjects, oder wenn man lieber will, Affectionen des Bewusstseins. Dadurch dass man nun innere Empfindungszustände oder Bewusstseinsaffectionen nach aussen bezieht, wie? wird daraus etwas Derartiges, als was sich uns stets die äusseren Wahrnehmungsgegenstände darstellen? Kann denn das blosse Beziehen oder Verlegen einer oder

mehrerer Empfindungen nach aussen eine solche Umwandlung an denselben hervorbringen, dass sie uns infolge dessen als wirklich draussen existirende Gegenstände erscheinen? Wer möchte das mit Fug und Recht bejahen? Und doch thun es alle diejenigen Naturforscher und Philosophen, welche die wahrgenommenen Sinnesqualitäten für subjective Empfindungen ausgeben, die nach aussen localisirt werden. Als ob durch ein blosses Beziehen auf die Aussenwelt ein innerer subjectiver Zustand auf ein Mal zu einem äusseren Wahrnehmungsobject werden könnte! Das wäre mehr als ein blosses Taschenspielerstückchen.

Man kann ja zur Probe ein Experiment in dieser Hinsicht leicht selbst anstellen. Hierzu können uns die Erinnerungs- und Phantasie-Vorstellungen dienen. Diese sind als solche unbestritten etwas Inneres, dem empfindenden Subject Angehöriges. Man mache nun den Versuch, schliesse — um sich gegen störende Eindrücke der Aussenwelt zu schützen — die Augen und stelle sich so lebhaft als möglich eine etwa vor einer Stunde gesehene und genau betrachtete Rose oder sonst einen früher wahrgenommenen Gegenstand vor. Und nachdem man diese Vorstellung gebildet, projicire man sie mit Aufwand seiner ganzen psychophysischen Kraft an eine bestimmte Stelle im äusseren Raume. Ich frage: wird uns in diesem Falle die vorgestellte Rose geradeso draussen im Raume erscheinen, wie wenn wir sie bei ihrer realen Gegenwart unmittelbar sinnlich wahrnehmen? Mit andern Worten: wird unsere Erinnerungsvorstellung von der Rose durch die vorgenommene Projection denselben Charakter der Aeusserlichkeit und Objectivität gewinnen, wie ihn die wirklich vorhandene, direct geschaute Rose besitzt? Ich wenigstens muss gestehen, so oft ich auch dieses Experiment mache, ist es immer negativ ausgefallen. Und jedem Andern wird es wohl ebenso ergehen. Einem wirklich nur subjectiven Bewusstseinszustande oder auch Bewusstseinsacte können wir

durch Projection nach aussen, auch selbst mit Aufbietung aller psycho-physischen Kraft und Phantasiethätigkeit, nie einen derartigen Charakter der Objectivität und Aeusserlichkeit verleihen, wie er den Gegenständen der unmittelbaren Wahrnehmung allgemein und immer zukommt.

Unsere bisherige Untersuchung hat also ergeben, dass die bis jetzt in der Wissenschaft dominirende Projectionslehre weder eine nachgewiesene Thatsache zum Ausdruck bringt, noch eine brauchbare Hypothese ist, da sie unfähig sich zeigt, Das zu leisten, wozu man sie erdacht hat.

§ 9.

Fatale Consequenzen aus dieser Wahrnehmungstheorie.

Da drängt sich indessen die Frage auf: wie kommt es denn, dass eine so wenig fundirte und bei näherer kritischer Ueberlegung sich als unhaltbar erweisende Theorie sowohl bei den Physiologen als auch bei den Psychologen und Erkenntnisstheoretikern bis auf den heutigen Tag fast allgemeinen Eingang fand? Den Hauptgrund hiefür erblicke ich darin: man wollte den Process der Wahrnehmung erklärlich machen und glaubte das nicht besser thun zu können, als dass man das geläufige allgemeine Wirkungsschema von Action und Reaction, wie sie zwischen p h y s i s c h e n Substanzen stattfindet, auf den Wahrnehmungshergang übertrug. Man geht dabei von der Voraussetzung aus, dass auf der einen Seite draussen in der Welt der Stoff in seinen verschiedenen Combinationen und auf der andern Seite das sinnliche Bewusstsein oder — wie Andere auch sagen — die Seele sich befinde und dass nur dadurch eine Wahrnehmung vor sich gehen könne, dass jener äussere Factor auf diesen inneren vermittelst der Erregung der Sinnesorgane einwirkt, worauf die Seele mit ihren Empfindungen reagire. Da man nun nicht annehmen könne, dass bei der Wahrnehmung etwas von den äusseren Stoffen in die Seele oder in das Bewusstsein übergehe, die Wahrnehmung aber

doch nicht anders begreiflich sei, als dass das Wahrgenommene *in* dem Wahrnehmenden sich befinde, so bleibe nur die Möglichkeit übrig, dass die Wahrnehmungsobjecte nichts als psychische (subjective) Erzeugnisse seien, welche durch die Einwirkung der äusseren Agentien in der Seele entstehen. Daher der Satz: die sogen. Sinnesqualitäten, überhaupt die Wahrnehmungsgegenstände sind Empfindungen und Empfindungscomplexe in uns, welche nur durch Projection nach aussen den erfahrungsmässigen Charakter der Objectivität empfangen.

So plausibel auch diese Wahrnehmungstheorie erscheinen mag, so dürfte sie dennoch dem Erörterten zufolge verfehlt sein, da sie nicht bloss den eclatantesten, allgemeinen und nothwendigen Bewusstseinsthatsachen widerspricht, sondern auch das betreffende Problem nicht aufhellt, sondern beim rechten Lichte betrachtet vielmehr verwirrt, zumal wenn man die Consequenzen verfolgt, die aus ihr hervorgehen.

Es sei hier nur kurz auf die wichtigste und verhängnissvollste Folgerung hingewiesen, welche diese Theorie mit sich bringt und durch die sie sich ihr eigenes Grab gräbt. Ist es nämlich richtig, was die in Rede stehende Theorie behauptet, dass alle unsere Wahrnehmungsobjecte nichts Anderes sind, als in unserem Bewusstsein oder in der Seele gewirkte Empfindungen und Empfindungscomplexe (woraus dann als Derivate die Vorstellungen und Begriffe gebildet werden), dann *kommen wir bei unserer Erkenntniss gar nicht über unsere eigenen seelischen Zustände und Acte hinaus*, sondern drehen uns beständig im Zauberkreis unserer subjectiven Empfindungen und Vorstellungen herum. Dann ist der Berkeleyismus der allein richtige erkenntnisstheoretische Standpunkt. Aber in diesem Falle hat man auch kein Recht mehr, von äusseren Agentien, Atomen, chemischen Elementen, Molecülen, Massen- und Molecularbewegungen, Sinnesorganen,

Action und Reaction als von transsubjectiven Dingen und Vorgängen zu reden; denn wir erkennen ja auf diesem Standpunkte nur unsere inneren Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe.

Und selbst wenn man sagen würde, die von der Naturwissenschaft angenommenen äusseren Agentien, Atome, chemischen Elemente u. s. w. seien zwar nur Hilfsbegriffe, gedankliche Ansätze, aber es entspräche ihnen doch reale Dinge und Beziehungen in der Aussenwelt, so wäre auch das schon zuviel behauptet. Denn wer garantirt uns auf diesem Standpunkt, dass es überhaupt äussere Realitäten gibt, da selbst auch diese hier blosse Vorstellungen sind? Aber was bleibt unter solchen Umständen von der ganzen bezüglichen Theorie eigentlich Festes übrig? Man will die Wahrnehmungen erklären und behauptet zu diesem Zwecke, dass äussere Agentien durch verschiedenartige Bewegungen auf unsere Sinnesorgane einwirken, in diesen ebenfalls gewisse Molecularbewegungen hervorrufen, welche sich zur Seele oder zum Bewusstsein fortpflanzen, wo sie alsdann bestimmte mannigfache Empfindungen erzeugen, welche die Elemente unserer Wahrnehmungsobjecte und überhaupt unserer gesammten Erkenntniss bilden, so dass wir also eigentlich nur unsere Seelen- und Bewusstseinszustände und deren verschiedene Combinationen und Modificationen erkennen. Es liegt sonach auf der Hand: man fängt bei Aufstellung dieser Wahrnehmungstheorie realistisch an und hört idealistisch auf, zertrümmert aber dadurch schliesslich mit eigener Hand, was man zuvor aufgebaut hatte. Denn ist es wahr, dass — wie man sagt — alle unsere wissenschaftliche Erkenntniss auf Erfahrung und Wahrnehmung beruht, und dass der Inhalt dieser Wahrnehmungen nur aus inneren Empfindungen, d. h. Bewusstseinsaffectionen besteht, dann können wir auch nichts über diesen subjectiven Gesichtskreis hinaus erkennen und dann können wir auch nicht wissen, dass es objective Agen-

tien: Atome, Stoffe und verschiedenartige Bewegungen derselben, sowie dass es äussere Sinnesorgane, Nerven, Gehirn und deren Erregungen gibt, kurz, die ganze Theorie löst sich auf und zerstört sich selbst, indem sie das Fundament, auf dem sie sich ursprünglich aufgebaut hat, schliesslich unterminirt, so dass am Ende Alles wie ein Kartenhaus zusammenfällt.

Und eine solche Theorie hat in der gegenwärtigen Wissenschaft fast allgemeine Geltung! Man liebt es — besonders bei festlichen Gelegenheiten — den idealistischen Philosophenmantel umzulegen, genirt sich aber im übrigen nicht, zumal »bei der Arbeit«, im realistischen Bürgerrock zu erscheinen — mit anderen Worten: man schwankt heutzutage in der Wissenschaft unsicher zwischen Realismus und Idealismus hin und her, ohne darüber recht ins Klare gekommen zu sein.

Darum weiss man auch auf diesem Standpunkt nicht wohl, eine feste Unterscheidung und Abgrenzung zwischen Physischem und Psychischem, zwischen äusserem Naturphänomen und innerer seelischen Erscheinung zu machen. Denn wie können die Farben, das Licht, die Wärme, die Töne u. s. w. Naturphänomene oder physische Objecte sein, wenn sie, wie diese Lehre behauptet, nichts Anderes sind als Empfindungen oder innere psychische Zustände? Und doch behandelt man sie ohne Bedenken als Beides. Einen eclatanten Beleg für diese Confusion liefert beispielsweise der sonst so klare und kritische John St. Mill, indem er sagt: »Da es z. B. eine Naturerscheinung sui generis gibt, die man Farbe nennt, und von der uns das Bewusstsein sagt, dass sie nicht ein besonderer Grad irgend einer anderen Naturerscheinung, wie Wärme, Geruch, Bewegung, sondern dass sie wesentlich verschieden von allen anderen ist, so folgt hieraus, dass es letzte Gesetze der Farben gibt; dass obgleich die Thatsachen der Farbe eine Erklärung zulassen, sie doch nie-

mals durch die Gesetze der Wärme, des Geruchs oder der Bewegung allein erklärt werden können, sondern dass immer ein Gesetz der Farbe darin bleiben wird, wie weit die Erklärung auch getrieben werden mag. Ich will hiermit nicht sagen, dass es unmöglich wäre nachzuweisen, dass irgend ein anderes Phänomen, eine mechanische oder chemische Wirkung z. B., einer jeden Farbenerscheinung beständig vorhergeht und sie verursacht. Aber obgleich Dies, wenn es bewiesen wäre, eine wichtige Erweiterung unserer Kenntniss der Natur sein würde, so würde doch dadurch nicht erklärt, warum eine Bewegung oder eine chemische Thätigkeit eine Empfindung von Farbe hervorbringen kann; wie emsig wir auch die Erscheinung verfolgen, wie viel verborgene Glieder wir in der, in eine Farbenerscheinung auslaufende Kette von Ursachen entdecken mögen: das letzte Glied würde immer ein Gesetz der Farbe, nicht aber ein Gesetz der Bewegung oder irgend eines anderen Phänomens sein [1]).«

Hier nennt also Mill — man möchte sagen in Einem Athemzug — die Farbe, die Wärme, den Geruch, sowie die Bewegung: »Naturerscheinungen« und zugleich auch »Empfindungen«, welch' letztere er wenige Sätze danach ausdrücklich als »Zustände des Bewusstseins« näher bezeichnet. Ich frage: wie reimt sich das zusammen? Sind denn »Bewusstseinszustände (Empfindungen) und »Naturerscheinungen« ein und dasselbe? Wenn wirklich Das, dann muss die Naturwissenschaft sich in Psychologie verwandeln; denn dann gibt es eigentlich nur noch Psychisches und nichts Physisches. Oder womit will man dann noch eine sachliche Unterscheidung zwischen Beiden begründen, wenn das, was man bisher als etwas Physisches oder als ein Naturphänomen betrachtet hat, nichts anderes ist als

1) John St. Mill, Deductive und inductive Logik. Deutsch von Schiel. 1877. Th. II. S. 4 u. 5.

Bewusstseinszustände oder Empfindungen und wenn wir nur diese erkennen[1])?

Wie ist unter dieser Voraussetzung der Begriff einer äusseren Physis oder Natur überhaupt noch berechtigt? Und wenn dieser Begriff seine Legitimität verliert, büsst nicht damit auch die Naturwissenschaft ihre Legitimität ein? Kurz, die gegenwärtig sowohl in der Naturforschung als auch in der Philosophie herrschende Erkenntnisstheorie

1) In dieser Beziehung bemerkt Rehmke: »Psychologie wäre hiernach die Basis aller Wissenschaft, und Empfindung das Rohmaterial unserer Welt; es gäbe für uns nichts anderes als Psychisches. Es ist bekannt, dass diese Meinung in der heutigen Philosophenwelt ihre energischen Vertreter hat: die Seele ist die allgewaltige Kreuzspinne, ihr Gespinst die Welt. Aber wird nicht die Psychologie, indem sie sich so zum Allumfasser und Allerhalter heraufschraubt, in ihrem eigenen Hochmuth ersticken? Tödtet sie sich nicht selbst im absoluten psychischen Aether? Wenn alles Andere dahinsinkt, und allein die Seele bleibt, nichts als Seele da ist, was kann dann noch die Psychologie heissen sollen, was dann noch das Erkennen, das Wollen? Nicht nur eine Revolution wird dadurch inaugurirt, sondern eine Vernichtung der Psychologie ausgesprochen. Ich höre sie wohl rufen, die Gegner: »Dann ist eben die Psychologie die Allgemeinwissenschaft, die allgewaltige Alleinherrscherin!« Aber, Ihr Centralpsychologen, die Hand aufs Herz! Könnt Ihr Euch eine Psychologie denken ohne den realen Gegensatz von Seele und Aussenwelt? Und behauptet Ihr es zu können, so habt Ihr bei Licht besehen keine Psychologie, sondern eine Ontologie in der Hand, Ihr treibt nicht Psychologie, sondern in Wahrheit Metaphysik schlimmster Sorte. Metaphysik mit groben Rostflecken, die Ihr nur mit der Aussenwelt, dem von der Seele real unterschiedenen Gegenstand, wegzuscheuern vermöchtet. Die Kurzsichtigkeit dieser Centralpsychologen ist in der That eine abnorme. Schon über den ersten Punkt, mit dem sie zu beginnen haben, müssen sie stolpern und fallen, d. i. über die Empfindung! Es wird ihnen zur Unmöglichkeit, den Begriff Empfindung ohne die Voraussetzung der Aussenwelt und deren realer Beziehung zur Seele zu gebrauchen; indem sie ihn daher gebrauchen, wird der cartesianische Dualismus stillschweigends wieder in seine Rechte eingesetzt.« (Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik. 1882. Bd. 81. S. 116.)

verwickelt sich in unlösbare Widersprüche und stellt — wenn man sie consequent verfolgt — die Berechtigung der Naturwissenschaft selbst in Frage.

§ 10.

Ueber das Hauptmotiv zur Bildung dieser Theorie.

Was nun endlich das Hauptmotiv zu dieser Theorie betrifft, so wurzelt dasselbe in folgenden Sätzen: Das Empfinden muss in dem Empfindenden, das Wahrgenommene in dem Wahrnehmenden sein; denn wir können unmöglich Etwas ausser uns empfinden. Ebenso ist es aber auch unmöglich, dass die äusseren Dinge in unser Bewusstsein hineinspaziren. Folglich muss das, was uns als äusseres Wahrnehmungsding erscheint, in uns selbst entstanden und nur durch unsere Projection nach aussen den Charakter der Aeusserlichkeit und Objectivität empfangen haben.

Diese Argumentation erscheint auf den ersten Blick sehr einleuchtend und stringent und hat darum auch bisher die philosophirenden Geister fast durchgängig gefangen genommen. Aber trotzdem dürfen wir sie nicht unbesehen hinnehmen und müssen uns erlauben, sie auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen.

Ihr Schwerpunkt liegt in der Behauptung: wir können unmöglich Etwas ausser uns empfinden. Ist dieser Satz unmittelbar evident, so dass er keines weiteren Beweises bedarf? Wäre das der Fall, dann müssten ihn auch alle vernünftigen Menschen sofort zugeben, gerade so wie man allgemein zugibt, dass $2 \times 2 = 4$ ist. Allein mit der in Rede stehenden Behauptung ist es nicht so. Denn sogar die ungeheure Mehrheit der Menschen ist vom Gegentheil überzeugt. Oder wie? nehmen nicht weitaus die meisten ohne alles Bedenken an, dass wir das Licht, die Farben, die Wärme, die Töne, das Feste, das Weiche, kurz die Dinge als etwas ausser uns empfinden? Folglich kann der obige Satz keinen Anspruch auf unmittelbare Evidenz machen, da die über-

wiegende Majorität der Menschen ihm widerspricht. Wer ihn daher vertritt, muss — wenn er wissenschaftlich verfahren will — ihn legitimiren und darum die Beweislast auf sich nehmen.

Aber wie steht es nun mit dem Beweis jener These? Ist ein solcher von der Wissenschaft je erbracht worden? Mir wenigstens ist es nicht bekannt. — Wie will man ihn auch befriedigend liefern? Um das zu können, wäre es vor allem nothwendig, dass wir eine klare Einsicht in das Wesen und den Hergang unseres Empfindens und Wahrnehmens besässen. Eine solche Einsicht kommt jedoch thatsächlich Keinem zu. Es steht uns hier bloss das Zeugniss unseres eigenen und des allgemeinmenschlichen Bewusstseins zu Gebote. Und dieses bestätigt jenen Satz nicht, spricht vielmehr dagegen. Er ist sonach, weil unbewiesen, ein blosses Vorurtheil, in das man sich seit langer Zeit hineingelebt hat.

Indessen etwas Wahres ist an ihm und dieses immanente Wahrheitsmoment mag die Veranlassung zu seiner Festwurzelung gewesen sein. Es ist nämlich richtig, dass wir unmöglich ausser uns empfinden und wahrnehmen können, insofern man darunter den Act des Empfindens und Wahrnehmens versteht. Denn als Thätigkeit kann das Empfinden und Wahrnehmen nur in einem empfindenden Subject vor sich gehen, und nicht ausserhalb desselben. Das ist unmittelbar und Jedermann einleuchtend und wird auch von keinem Vernünftigen in Zweifel gezogen.

Aber im Handumdrehen und ohne es zu merken hat man diesem wahren Satz eine andere Beziehung gegeben und ihn dadurch gefälscht. Indem man nämlich das Wort »Etwas« einschaltete, hat man den Schwerpunkt von dem Acte des Empfindens in das Object des Empfindens verlegt und dadurch den Sinn des Satzes geändert. Denn es ist ein bedeutender Unterschied zwischen den beiden Urtheilen: »Wir können unmöglich ausser uns empfinden

und wahrnehmen,« und: »Wir können unmöglich Etwas ausser uns empfinden und wahrnehmen.« Dort handelt es sich um den Empfindungs- und Wahrnehmungs-Act, hier dagegen um das Empfindungs- und Wahrnehmungs-Object. Der erste Satz ist ohne Bedenken zuzugeben, nicht so der zweite.

Die Frage ist also: muss das, was ich empfinde (wahrnehme), nothwendig in meinem Bewusstsein oder in meiner Seele sein, um es empfinden und wahrnehmen zu können? Muss es zu diesem Zwecke unbedingt ein Zustand oder, wenn man lieber will, eine Thätigkeit meines Bewusstseins (Seele) sein? Wer könnte das so ohne weiters mit Fug und Recht behaupten? Wohl ist es wahr, dass, wenn ich einen äusseren Gegenstand empfinden und wahrnehmen will, derselbe irgendwie in Contact mit meinen Sinnesorganen und meinem Bewusstsein stehen und auf sie einwirken muss. Aber es ist keineswegs nothwendig, dass er entweder selbst oder doch wenigstens als Zustand in mein Bewusstsein übertreten müsse, um wahrgenommen werden zu können. Denn wäre das der Fall, dann könnten wir offenbar nur innere Bewusstseinszustände wahrnehmen, und müssten sie uns dann auch nur als solche erscheinen.

Gegen Beides aber spricht die allgemeine thatsächliche Erfahrung. Zwar nehmen wir auch blosse Bewusstseins- oder Seelenzustände in uns wahr, wie z. B. das Gefühl der Freude, der Trauer, der Liebe, des Hasses u. s. w.; allein diese geben sich auch Jedem, der sie hat, als solche rein innere Zustände kund. Was dagegen die Objecte der äusseren Wahrnehmung betrifft, welche den Hauptbestandtheil unserer Erfahrung ausmachen, so zeigen diese sich uns nicht im geringsten als innere Bewusstseinszustände wie jene. Wenn man sie also dennoch für solche erklären will, so widerspricht man unstreitig den offenbarsten Bewusstseinsthatsachen und hat daher die Pflicht: erstens diesen Widerspruch durch unzweifelhafte, fest-

stehende Thatsachen zu begründen und dadurch wissenschaftlich zu rechtfertigen, und zweitens auch befriedigend zu erklären, wie es denn kommt, dass wir allgemein und constant die eine Klasse von Erscheinungen als innere Bewusstseinszustände, die andere dagegen als äussere Objecte wahrnehmen, obwohl — wie diese Theorie behauptet — beide Klassen bloss innere Bewusstseinszustände sind.

Dieser doppelten Obliegenheit ist aber bis jetzt noch Keiner nachgekommen; ja man hat sich dieselbe, scheint es, noch nicht einmal klar gemacht. So lange aber dieser zweifachen Pflicht kein Genüge geschehen ist, kann diese Theorie keinen Anspruch auf wissenschaftliche Geltung machen. Es ist sonach ein blosses Vorurtheil, wenn man behauptet, dass wir nur unsere Bewusstseins- oder Seelenzustände empfinden und wahrnehmen können, oder dass es uns unmöglich ist, Etwas ausser uns zu percipiren.

Zu diesem Vorurtheil mag auch besonders der Umstand beigetragen haben, dass man sich gewöhnt hat, die äussere Wahrnehmung analog einem körperlichen Erfassungsacte zu betrachten. Wie man nämlich nichts physisch ergreifen kann, ohne den betreffenden Gegenstand mit der Hand, mit einem Gefäss oder sonst einem Werkzeug zu erfassen: so glaubt man, nichts wahrnehmen zu können, ohne dass es in das Bewusstsein eingeht und von demselben gleichsam umfangen wird. Und da nur Zustände und Acte des Bewusstseins dessen Inhalt bilden können, so schliesst man weiter, dass auch unsere bewussten Wahrnehmungsobjecte in Wahrheit nur solche Bewusstseinszustände sein könnten.

Diese Ansicht geht jedoch von einer ganz unberechtigten Voraussetzung aus, indem sie körperliche Actionsweisen auf geistige überträgt. Was gibt uns hiezu ein Recht? Räumt denn nicht die heutige Naturwissenschaft selbst ein, dass das Bewusstsein sammt seinen Empfindungen und Wahrnehmungen etwas ganz Unvergleichliches und Hete-

rogenes in Rücksicht auf die materiellen Vorgänge ist[1])? Aber wenn das, dann ist es auch unstatthaft, körperliche Thätigkeitsweisen auf die Functionen des Bewusstseins und speciell auf den Wahrnehmungsact anzuwenden und daraus weittragende wissenschaftliche Schlüsse zu ziehen. Es ist sonach ein grober Fehler, wenn man das geistige Erfassen oder Wahrnehmen sich ähnlich denkt wie das körperliche Ergreifen, und infolge dessen meint, das Wahrgenommene müsse nothwendig in dem Wahrnehmenden sein, und da es nicht als wirkliches Ding in demselben sich befinden kann, könne es nur ein Bewusstseinszustand sein. Wohl muss das Wahrgenommene in irgend einer realen Beziehung zu dem wahrnehmenden Subjecte stehen, aber nichts berechtigt uns zu der erwähnten Conclusion. —

Aus all den im Vorstehenden erörterten Gründen erscheint uns diese Wahrnehmungstheorie, die, wie bemerkt, bei den gegenwärtigen Naturforschern und der überwiegenden Mehrzahl der Philosophen im Schwunge ist, als unzureichend und unhaltbar. Mögen ihre bisherigen Vertreter die von uns vorgebrachten Instanzen und Schwierigkeiten in Erwägung ziehen und objectiv prüfen. Wenn es ihnen gelingt, dieselben aus dem Wege zu räumen, wird es uns freuen. Aber mit blossem Ignoriren ist hier nichts gethan. Freilich ist es für Viele sehr misslich, alte, eingelebte Denkgewohnheiten und öffentlich vertretene Ansichten auf den Opferaltar legen zu sollen. Dazu gehört unstreitig ein gewisser Heroismus, den man nur selten findet. Ich selbst habe dieses Opfer bereits gebracht, indem ich früher ebenfalls in meinen Schriften der hier bekämpften Theorie zugethan war. Nachdem einmal die Schwierigkeiten erkannt und offen dargelegt sind, so bleibt einfach nichts anderes übrig, als entweder dieselben zu beseitigen oder die Theorie zu modificiren.

1) Vgl Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. S. 21 f.

Zweiter Abschnitt.

Der Realismus.

Erstes Kapitel.

Der morphologische Realismus des Aristoteles.

§ 1.

Die Lehre von der Sinneswahrnehmung.

Nachdem wir im Vorhergehenden den Idealismus in seinen Hauptformen geprüft haben, so weit dieselben noch für die Gegenwart von Belang sind, wenden wir uns der kritischen Würdigung der realistischen Theorien zu; und da Aristoteles der erste Begründer und Bahnbrecher des erkenntnisstheoretischen Realismus ist, und seine Wirkungen sich noch bis in unsere Tage herein erstrecken, wollen wir diesen zunächst in Betracht ziehen.

Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles ruht durchaus auf seinen metaphysischen Grundanschauungen. Wie hier die Begriffe Potenzialität und Actualität, Stoff und Form die erste Rolle spielen, so begegnen uns dieselben auch in seinen erkenntnisstheoretischen Untersuchungen auf Schritt und Tritt. Das Potenzielle oder das nur dem Vermögen nach (δυνάμει) Seiende kann nicht durch sich allein, sondern nur durch ein actuelles (ἐνεργείᾳ ὄν) zur Verwirklichung gelangen [1]). Diesen Grundsatz wendet nun Aristoteles auf

1) Ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, metaph. VIII, 8. 1049 b 24.

die Wahrnehmung an, indem nämlich nach ihm das Wahrnehmungsvermögen nur etwas Potenzielles ist [1]). Folglich bedürfe es eines Andern, welches es in die Actualität überführt. Und dieses Andere sind die wahrnehmbaren äusseren Dinge [2]). Als Realitäten bewegen dieselben das Wahrnehmungsvermögen und bringen in ihm eine Wirkung hervor. Daher ist nach Aristoteles die Wahrnehmung von Seite des äusseren Objects eine Bewegung [3]), von Seite des Subjects dagegen ein Bewegtwerden und Erleiden [4]). Dieses Leiden ist jedoch hier nicht im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, wonach es die Corruption eines Wirklichen durch etwas Entgegengesetztes ist [5]), sondern es soll damit die Ueberführung der Potenzialität des wahrnehmenden Sinnes in die entsprechende Actualität bezeichnet werden. Und insofern findet bei der Wahrnehmung im empfindenden Subject ein Leiden und auch ein Wirken statt [6]).

Die erwähnte Potenzialität des wahrnehmenden Sinnes besteht näher darin, dass derselbe der Möglichkeit nach so beschaffen sei, wie das wahrnehmbare Object der Wirklichkeit nach [7]). Indem das letztere auf das Wahrnehmungsvermögen wirkt, macht das Bewirkende das, was der Möglichkeit nach ist, zu einem solchen, wie es selbst

1) Τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ ἀλλὰ δυνάμει μόνον, de anim. II, 5. 417 a 6.

2) Τὰ γὰρ αἰσθητὰ καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν, de insomn. 2. 459 a 24. Vgl. metaph. III, 5. 1010 b 33.

3) Ἡ δὲ λεγομένη αἴσθησις, ὡς ἐνέργεια, κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστί, de somno 1. 454 a 8.

4) Ἡ δ'αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβάνει, καθάπερ εἴρηται, de an. II. 5. 416 b 33.

5) Οὐκ ἔστι δ'ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος, de an. II, 5. 417 b 2.

6) Ἀλλὰ μὴν τόγ'ὁρᾶν αἰσθάνεσθαί τί ἐστιν, ὥστε καὶ πάσχειν τι ἅμα καὶ ποιεῖν, top. IX, 22. 178 a 15. Vgl. de sensu 2. 438 b 22.

7) Τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, de an. II. 5. 418 a 3.

der Wirklichkeit nach ist[1]). Mit anderen Worten: die äusseren Dinge bringen in dem Wahrnehmungsvermögen ihre Formen hervor, jedoch ohne die Materie[2]).

Bekanntlich besteht jedes Ding nach Aristoteles aus Form und Materie. Die Form ist das Vorzüglichere[3]); denn Jedes ist das, was es ist, durch seine Form[4]). Die Materie (der Stoff) dagegen ist die Bedingung der äusseren Existenz und an sich blosse Potenzialität, welche erst durch die Form zu einem actuellen Dinge wird[5]). Bei der Wahrnehmung nun wird nur die Form des betreffenden Objects in dem empfindenden Sinne gewirkt. — Aber es ist bei Aristoteles eine zweifache Form zu unterscheiden: die Erscheinungs- und die Wesensform. Die letztere ist das dem Dinge zu Grunde liegende Princip des Wirkens und Gestaltens, *τὸ τί ἦν εἶναι*, oder die innere Form; die erstere aber ist die an dem Dinge in die Erscheinung tretende oder die äussere Form. In der Wahrnehmung wird zunächst und unmittelbar die äussere Form in dem betreffenden Sinne hervorgebracht, aber in und mit derselben, oder mittelbar zugleich die Wesensform. Letztere ist jedoch nicht eigentlicher Gegenstand der Wahrnehmung, sondern des Denkens.

Aristoteles erläutert seine Ansicht durch das bekannte Beispiel: »Wie das Wachs das Zeichen des Siegelringes ohne das Eisen und das Gold aufnimmt, aber das goldene oder eherne Zeichen, doch nicht insofern es Gold oder Eisen ist: ebenso erleidet der Sinn Einwirkung von einem Jeden, was Farbe oder Geschmack oder Schall hat, aber nicht inwiefern Jedes von ihnen ein Einzelnes, sondern inwiefern es ein so

1) Ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον αὐτὸ ἐνεργείᾳ, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ τὸ δυνάμει ὄν, de an. II. 11. 425 a 1.

2) Καθόλου δὲ περὶ πάσες αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, de an. II, 12. 424 a 17.

3) Metaph. VI, 3. 1029 a 5. — 4) Metaph. VI, 17. 1041 b 17 f.

5) Metaph. VI. 3. 1029 a 20.

beschaffenes ist und nach der Seite des Begriffes [1].« Demnach empfängt der Sinn bei der Wahrnehmung nur die Beschaffenheit (ἡ τοιονδί) des äusseren Gegenstandes, und auch diese nicht nach ihrer materiellen Natur, sondern als Schema [2]. Es entstehen nicht die Farben, die Töne, die Geschmacksqualitäten *als solche*, d. h. in der *concreten Bestimmtheit*, wie sie draussen in der objectiven Natur sich befinden, in den entsprechenden wahrnehmenden Sinnen, sondern nur *analoge Bilder* von ihnen. Darum sagt Aristoteles, dass das Auge, welches die Farbe sieht, nur »in gewisser Weise« gefärbt sei [3], und dass der Ton und das Gehör nur »in gewisser Weise« eins seien [4]. Sonach werden die äusseren Beschaffenheiten der Dinge nur in *ähnlicher* Weise in dem empfindenden Sinne *nachgebildet* [5]. —

Die Wahrnehmungsobjecte selbst theilt Aristoteles in zwei Klassen: in *eigenthümliche* und *gemeinsame*. Die eigenthümlichen Objecte sind jene, welche nur mit Einem und sonst keinem anderen Sinne wahrgenommen werden können [6]. So ist die Farbe ein eigenthümliches Object für den Gesichtssinn, der Schall für das Gehör, der Geschmack für den Geschmackssinn. Jedem von diesen Sinnen entspricht ein bestimmter Qualitätenkreis. Hinsichtlich der ihm eigenthümlichen Objecte täuscht sich der betreffende Sinn nicht — vorausgesetzt, dass sein Organ nor-

1) De an. II, 12. 424 a 19 f.

2) Ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσεις, de mem. 2. 452 b 12.

3) Τὸ ὁρῶν ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται, de an. III, 2. 425 b 22.

4) Ἡ δὲ φωνὴ καὶ ἡ ἀκοὴ ἔστιν ὡς ἕν ἐστι, ibid. p. 426 a 27.

5) Τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτόν ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν τὸ δὲ αἰσθητόν. ἀνάγκη δ᾽ ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλὰ τὸ εἶδος, de an. II, 12. 424 b 2.

6) Λέγω δὲ ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, de an. II, 6. 418 a 11.

mal functionirt [1]). — Was sodann die gemeinsamen Sinnesobjecte anlangt, versteht unser Philosoph jene darunter, die allen oder mehreren Sinnen zukommen [2]). Hierher rechnet er Bewegung und Stillstand, Figur und Grösse, Zahl und Eins [3]). Diese werden nur in Verbindung mit den eigenthümlichen Qualitäten oder indirect wahrgenommen.

Ausserdem unterscheidet Aristoteles noch Objecte, welche per accidens sensibel seien und versteht darunter alles Dasjenige, was einem wahrgenommenen Gegenstande zukommt, ohne jedoch für die Empfindung in irgend einer Weise mitbestimmend zu sein [4]). Es sieht z. B. Jemand etwas Weisses und dieses ist der Sohn des Diares. Wenn man auch sagen kann, er sehe den Sohn des Diares, so sieht er ihn doch nicht als solchen, sondern eigentlich nur das Weisse, dem es gerade zukommt, Sohn des Diares zu sein. Das per accidens Sensible wird demnach eigentlich nicht wahrgenommen, sondern nur die qualitativen und quantitativen Beschaffenheiten, die mit ihm verbunden sind.

Indessen nicht nur sehen, hören, schmecken und fühlen wir, sondern wir empfinden auch, dass wir sehen, hören, schmecken u. s. w. Es fragt sich daher, ob wir dieses mit dem Gesichte und Gehöre selbst oder mit einem anderen Sinne wahrnehmen. Darauf erwidert Aristoteles: nähmen wir es mit dem Gesichtssinne selbst wahr, dass wir sehen, so müssten wir, da die Thätigkeit dieses Sinnes das Sehen ist, sehen, dass wir sehen, und ebenso beim Gehöre hören, dass wir hören. Da dies jedoch erfahrungsmässig nicht der Fall ist, so schliesst Aristoteles, dass es in uns noch einen spezifischen Sinn geben müsse, welcher die verschiedenen Arten der Empfindungen in ihren Unterschieden wahr-

1) Ἡ *αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν*, de an. III, 3. 428 b 18.

2) Τὰ *γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις*, de an. II, 6. 418 a 18. — *κοινὰ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν, εἰ δὲ μὴ πασῶν, ἀλλ' ὄψεώς γε καὶ ἁφῆς*, de sensu 4. 442 b 6.

3) De an. III, 1. 425 a 15. — 4) De an. II, 6. 418 a 23.

nehme, — darum gemeinsamer oder innerer Sinn genannt[1]).

Dieser Sinn hat nicht direct die äusseren Dinge zum Gegenstande, sondern nur die durch jene in uns erzeugten Empfindungen. Indem er aber wahrnimmt, dass wir das Weisse sehen und das Süsse schmecken, und indem er diese Empfindungen von einander unterscheidet, lehrt er uns zugleich indirect die analoge Verschiedenheit des objectiven Weissen und Süssen selbst kennen[2]).

Der innere Sinn ist also das centrale Wahrnehmungsvermögen, das eigentliche Princip der bewussten Wahrnehmung[3]). Sein Sitz ist nach Aristoteles im Herzen[4]). Nachdem nämlich in den äusseren Sinnen die Formen oder Abbilder der Dinge entstanden sind, werden dieselben durch Kanäle und durch das Blut nach dem Herzen, dem Organ des inneren Sinnes, weitergeleitet, welcher ebenso »die Formen erleidet« wie zuvor die äuseren Sinne[5]). Hier werden wir erst dieser Formen bewusst.

Desgleichen werden hier die verschiedenen Qualitätenkreise der fünf äusseren Sinne von einander unterschieden. Ferner erkennen wir auch durch den inneren Sinn das Vereinigtsein verschiedener Beschaffenheiten in Einem Dinge. So sehen wir z. B., dass ein Gegenstand roth ist und fühlen gleichzeitig, dass derselbe warm ist und sagen: dieses Rothe ist warm. Aber woher diese Vereinigung der beiden Qualitäten Roth und Warm in Einem Dinge? Haben wir diese Vereinigung vielleicht mit den Augen gesehen? Nein;

1) Οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ, καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητερίων ἁπάντων, de somn. 2. 455 a 17.

2) De mem. et. rem. 1. 450 b 20.

3) Ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως, de insomn. 3. 461 a 6. — Τὸ πρῶτον αἰσθητικόν, de mem. 1, 450 a 11.

4) De juv. 3, 469 a 4.

5) Näheres bei Kampe, Erkenntnisstheorie des Aristoteles. 1870. S. 96.

denn gesehen haben wir bloss das Rothe. Oder haben wir sie durch das Hautgefühl wahrgenommen? Ebenso wenig; denn gefühlt haben wir nur das Warme. Da wir also jene Vereinigung von Roth und Warm weder gesehen, noch gefühlt, aber dennoch wahrgenommen haben, so können wir sie nach Aristoteles nur durch einen besonderen, den inneren Sinn erkannt haben, der jene beiden Empfindungen nicht bloss von einander unterschieden, sondern auch wegen ihrer gleichzeitigen Entstehung und ihrer identischen Ursprungsquelle mit einander vereinigt hat.

§ 2.

Die Lehre von den Phantasmen und den Allgemeinvorstellungen.

Indem durch die Einwirkung der Dinge von aussen auf die Sinnesorgane in den letzteren bestimmte Bewegungen und als deren Producte die sensiblen Formen entstehen und diese sodann zu dem inneren gemeinsamen Sensorium fortgeleitet werden, dauern sie nicht bloss so lange, als jene Einwirkungen stattfinden, sondern verharren in demselben, auch wenn die äusseren Objecte zu wirken aufhören [1]). Auf dieser Beharrung der Eindrücke im inneren Centralorgan beruht die Entstehung der Phantasmen, d. i. derjenigen Einzelvorstellungen, welche ohne actuelle Einwirkung äusserer Objecte in uns hervorgerufen werden [2]). Jedoch müssen solche Einwirkungen früher schon stattgefunden haben; denn die Phantasmen sind die Nachbilder vergangener Wahrnehmungen und als solche schwächer als ihre Originale [3]), aber doch denselben ähnlich [4]). So wenig als die

1) De memor. 2. 453 b 2.

2) Ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησεις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γίγνομένη, de an. III, 3. 429 a 1.

3) Rhetor. I, 11. 1370 a 28.

4) Διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι (sc. τὰς φαντασίας), de an. III, 3. 429 a 4.

Sinneswahrnehmungen sind die Phantasmen nach Aristoteles etwas rein Psychisches, sondern körperlich-seelische Gebilde, indem er als das Subject beider Klassen den belebten Leib betrachtete.

Dieses Verharren der Wahrnehmungen im inneren Sinn in der Form von Phantasmen oder sinnlichen Vorstellungen ist das Gedächtniss. Auf Grund des letzteren entsteht die Erfahrung. »Denn der Zahl nach viele Gedächtnisse (in Rücksicht auf Gleiches derselben Art) machen eine Erfahrung aus. Aus der Erfahrung oder aus jedem in der Seele ruhenden Allgemeinen, dem Einen ausser den Vielen, welches in allen diesen dasselbe Eine ist, entsteht der Anfang der τέχνη und des Wissens. Die Erkenntnisse der Principien existiren daher weder getrennt in uns, noch entstehen sie von anderen erkenntnissfähigeren Kräften, sondern vom wahrnehmenden Sinne, — wie in der Schlacht bei eingetretener Flucht, sobald erst Einer steht, auch ein Zweiter steht, sodann ein Dritter, bis es zur anfänglichen Ordnung kommt. Die Seele ist aber so beschaffen, dass sie dies zu erleiden vermag. Was soeben gesagt wurde, ist noch nicht klar, wir wollen es noch einmal darlegen. Steht nämlich das Eine der Nichtunterschiedenen, so steht das erste Allgemeine in der Seele (denn man nimmt zwar das Einzelne wahr, die Wahrnehmung bezieht sich aber auf das Allgemeine, z. B. den Menschen, jedoch nicht auf den Menschen Kallias), abermals stellt sich unter diesen (unter den ersten Allgemeinen) Etwas, bis das Theillose und das (höhere) Allgemeine steht, wie wenn z. B. ein solches Thier (das erste Allgemeine ist), bis dass das Thier; und in diesem auf gleiche Weise. Es ist also klar, dass wir die Ursprünglichen (τὰ πρῶτα) durch Induction (ἐπαγωγή) erkennen müssen. Denn Wahrnehmung vollbringt auf solche Weise das Allgemeine [1]).« Es ist jedoch wohl zu beachten,

1) Anal. post. II, 19. 100 a 1 ff.

dass unter dem hier in Rede stehenden Allgemeinen dem Zusammenhange nach nicht das Begrifflich-Allgemeine gemeint ist, sondern das wahrnehmbare Gemeinsame derselben Art, d. i. die Allgemeinvorstellung. Indem nämlich die Wahrnehmung von Dingen derselben Art sich öfter wiederholt, bleiben die an ihnen zu Tage tretenden und allen gemeinsamen Züge in der Seele haften und verbinden sich in ihr zu einem allgemeinen Bilde — die Grundlage für den Begriff.

§ 3.

Der leidende und thätige νοῦς. Das reflectirende und begriffliche Denken.

Ausser den genannten sinnlichen Vermögen gibt es nach Aristoteles noch höhere erkennende Potenzen in uns, deren Existenz er in derselben Art beweist wie für die niederen Vermögen. Er geht nämlich auch hier von der Eigenthümlichkeit der Objecte und Acte aus, indem er bemerkt, dass wir nicht nur die Farben im Einzelnen: Roth, Grün, Gelb erkennen, sondern auch den Begriff der Farbe im Allgemeinen besitzen. Der Begriff der Farbe aber werde durch keinen Sinn erfasst. Das Gesicht sehe bloss das Weisse, Rothe, Grüne u. s. w., nicht aber den allgemeinen Begriff der Farbe. Ebenso höre das Ohr nur bestimmte, concrete Töne: hohe oder niedere, Flöten-, Harfen- oder andere Instrumenten-Töne, aber nicht den Ton im Allgemeinen. Dasselbe sei bei den übrigen Sinnen der Fall. Keiner derselben erfasse die allgemeinen Begriffe. Aber dennoch seien dieselben in uns. Folglich müsse es ausser den Sinnen noch ein besonderes Vermögen geben, das man den Verstand nenne.

So weit wäre die Sache klar. Allein Aristoteles unterscheidet ausdrücklich einen zweifachen Verstand: den νοῦς παθητικός und den νοῦς ποιητικός, und hier liegt eine grosse Schwierigkeit, welche zu mehr oder minder verschie-

denen Deutungen Anlass gegeben hat. Als wichtigster Orientirungspunkt in dieser strittigen Frage erscheint uns das 5. Kapitel des III. Buches de anima. Hier heisst es:

Wie in der ganzen Natur der Stoff (welcher Alles der Möglichkeit nach ist) unterschieden werden muss von der Ursache und dem Hervorbringenden, ihn zu Allem zu machen: so müssen auch in der Seele diese Unterschiede sich befinden. Ja, es existirt hier einerseits ein νοῦς mit der Beschaffenheit, Alles zu werden und anderseits ein solcher, Alles zu machen, wie eine gewisse Beschaffenheit, ähnlich dem Lichte; in gewisser Weise nämlich macht auch das Licht die der Möglichkeit nach schon vorhandenen Farben zu wirklichen Farben. Und dieser νοῦς ist trennbar, leidensunfähig, unvermischt und seinem Wesen nach actuell; denn immer ist das Thätige ehrwürdiger als das Leidende und das Princip ehrwürdiger als der Stoff. . . . Bald denkt er, bald denkt er nicht. Getrennt ist nur Dieses (der thätige νοῦς), was es seinem Wesen nach ist, und Dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir erinnern uns aber nicht, weil zwar Dieses (der thätige, unsterbliche, ewige νοῦς) leidensunfähig, der νοῦς παθητικός aber vergänglich ist und es (der thätige, unsterbliche νοῦς) ohne diesen (den leidenden νοῦς) nichts denkt[1]).«

Hier ist zunächst der νοῦς παθητικός mit dem Stoffe

1) Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς · τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα · καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ · ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης ἀλλ' ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ . χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον . οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ, de an. III, 5. 430 a 17.

in der Natur verglichen: wie dieser etwas Potenzielles ist, aus dem alles Mögliche geformt werden kann, so enthält jener νοῦς in sich die Möglichkeit, »Alles zu werden«, d. h. alle Formen in sich aufzunehmen. Dem wirkenden Princip dagegen, welches den Stoff umgestaltet, entspricht in der Seele als Actualität der νοῦς ποιητικός.

Dieses Verhältniss zwischen den beiden νοῦς erläutert nun Aristoteles näher durch einen weiteren Vergleich: was nämlich das Licht hinsichtlich der Farben: das ist der νοῦς ποιητικός hinsichtlich des νοῦς παθητικός. Wie das Licht die Farben nicht in dem Sinne macht, dass es sie rein aus sich erzeugt, sondern die der Möglichkeit nach vorhandenen Farben nur zur Erscheinung bringt: ähnlich verhält sich der thätige zum Inhalt des leidenden Verstandes, indem er denselben gleichsam erleuchtet und das, was in ihm der Möglichkeit nach vorhanden ist, als wirklich herausstellt oder erkennbar macht.

Was nun dieses letztere, durch den thätigen Verstand Hervorgebrachte ist, wissen wir aus sonstigen Aeusserungen des Aristoteles genau. Das adäquate Object des thätigen νοῦς nämlich ist das νοητόν, das Denkbare, wie das Object der Wahrnehmung (αἴσθησις) das αἰσθητόν oder das Wahrnehmbare ist[1]). — Dieses νοητόν bestimmt dann Aristoteles näher als das Allgemeine (τὸ καθόλου); denn wie die Wahrnehmung auf das Einzelne gehe, so gehe das Denken im strengen Sinne oder das Wissen auf das Allgemeine[2]). »Allgemein aber ist, was immer und überall ist[3]),« oder

1) (Δεῖ) ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά, de an. III, 4. 429 a 16. — ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν . . . καὶ περὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν αἰσθητῶν, de part. an. I, 1. 641 a 36 f.

2) Τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου, de an. II, 5. 417 b 22. — ἡ μὲν καθόλου νοητή, ἡ δὲ κατὰ μέρος εἰς αἴσθησιν τελευτᾷ, anal. post. I, 24. 86 a 29. Vgl. anal. post. I, 31. 37 b 37.

3) Τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὲν εἶναι, anal. post. I, 31. 87 b 28.

was mehreren Dingen einer Sphäre von Natur und darum nothwendig zukommt [1]).

Dieses Allgemeine bildet das Wesen oder »das Was war das Sein einem Jeden« (τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ) [2]). Das Wesen eines Dinges nennt Aristoteles auch die Form (εἶδος) [3]), welche jedoch als innere wohl zu unterscheiden ist von der äusseren, wahrnehmbaren Form (εἶδος αἰσθητῶν), von der früher die Rede war. — Diese innere Form oder das Wesen eines Dinges erkennen wir durch den Begriff (ὁ λόγος τῆς οὐσίας) [4]).

Somit gilt bei Aristoteles das νοητόν (Denkbare, Intelligible), das Allgemeine (im strengen Sinne als τὸ καθόλου), das Wesen (οὐσία), die innere Form (εἶδος) und der Begriff (λόγος) als ein und dasselbe. Dass er aber unter dem νοῦς, welcher dieses erkennt, lediglich den leidensunfähigen oder ποιητικός und nicht den leidensfähigen oder παθητικός verstanden hat, geht deutlich aus folgenden Worten hervor: ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους (τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, metaph. XI, 7. 1072 b 22) [5]): »leidensunfähig zwar muss es sein, empfänglich aber für die Form (denn das Empfängliche für das Denkbare und das Wesen ist der νοῦς).« Hier sagt also Aristoteles, dass der νοῦς, welcher für die Form (εἶδος), das Denkbare (νοητόν) und das Wesen (οὐσία) empfänglich sei, »leidensunfähig« sein müsse; folglich kann nach ihm nicht der leidensfähige, νοῦς παθητικός die Wesensformen aufnehmen, son-

1) Τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου, ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν, metaph. VI, 13. 1038 b 11.

2) Λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι, metaph. VI, 7. 1092 b 14.

3) Εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν, metaph. VI, 7. 1032 b 1.

4) Ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός, metaph. VI, 4. 1030 a 6. Vgl. metaph. I, 3. 983 a 26 f. — de gener. an. I, 1. 715 a 4.

5) De an. III, 4. 429 a 15.

dern nur der νοῦς ποιητικός, da letzterer allein »leidensunfähig« (ἀπαθής) ist.

Es entsteht nun die Frage: wie gelangt der thätige Verstand zu diesen seinen Objecten? Nach der obigen Hauptstelle im 5. Kapitel des III. Buches über die Seele müssen dieselben in irgend einer Weise schon vorhanden sein. Denn so wenig das Licht die Farben schafft, sondern die der Möglichkeit nach bereits vorhandenen nur sichtbar macht: so wenig schafft nach Aristoteles der thätige Verstand aus sich seine Objecte: die allgemeinen Begriffe, sondern sie müssen irgend wie der Möglichkeit nach schon gegeben sein, so dass er sie nur in die Helle des Bewusstseins zieht [1]).

Aber woher soll er sie nehmen und sich zum Objecte machen?

Nach der in Rede stehenden Stelle: aus dem νους παθητικός, genauer aus dessen Inhalt. Denn dieser verhält sich unserem Philosophen zufolge zum νοῦς ποιητικός wie der Stoff zu der gestaltenden Form. Der leidende νοῦς muss sonach das Material liefern, aus welchem der thätige νοῦς die allgemeinen Begriffe oder Wesensformen hervorbringt (weshalb er eben ποιητικός genannt wird).

Dieses Material nun für die Wirksamkeit des thätigen νοῦς sind die Phantasmen oder die Vorstellungen, welche wir bereits als die Producte des inneren gemeinsamen Sinnes erkannt haben. Denn Aristoteles sagt ausdrücklich: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ [2]). Das

1) Darin unterscheidet sich Aristoteles von Platon, welcher bekanntlich annahm, dass die Seele schon von Geburt an die Ideen oder allgemeinen Begriffe besitze, indem sie dieselben in einem früheren Leben sich erworben habe. Nach Aristoteles dagegen ist der νοῦς (sowie auch das Wahrnehmungsvermögen) einer Tafel zu vergleichen, auf der ursprünglich nichts geschrieben steht, die aber fähig ist, alle möglichen Schriftzüge in sich aufzunehmen. De an. III, 4. 429 b 31.

2) De an. III, 7. 431 b 2.

νοητικόν ist sicher identisch mit dem thätigen νοῦς; denn oben haben wir bereits aus dem Munde des Stagiriten gehört, dass der νοῦς, welcher für die Formen (εἴδη) und das νοητόν empfänglich sei, ἀπαθής sein müsse, und das ist nur der ποιητικός. Folglich erkennt der Letztere »in den Phantasmen« oder sinnlichen Vorstellungen die Wesensformen oder Begriffe. Demnach müssen diese in jenen der Möglichkeit nach enthalten sein, so dass der thätige νοῦς sie daraus nur an's Tageslicht des Bewusstseins zieht. Dieses geschieht durch Intuition und Induction; denn »der Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen ist die Induction [1].« Das Gleichartige in den vielen Einzelvorstellungen einer gewissen Gattung fasst nämlich der Verstand in die Form des Begriffs und bringt so aus den sensiblen Formen (εἴδη αἰσθητά) der Phantasmen die intelligiblen Formen (εἴδη νοητά) hervor [2]. Da Letztere das eigenthümliche Object des νοῦς bilden, so nennt ihn Aristoteles selbst εἶδος εἰδῶν [3]. Denn »der νοῦς . . . ist jenes Princip, durch welches wir die Begriffe erkennen und vermöge der hiezu von ihm ausgehenden formbildenden Thätigkeit kann er selbst die Form der begrifflichen Formen (εἶδος εἰδῶν) genannt werden [4].«

Nun wird es klar werden, weshalb Aristoteles in der obigen Hauptstelle sagt, dass der eine νοῦς in der Seele die Beschaffenheit habe: »Alles zu werden« und der andere die: »Alles zu machen«. Der erstere, der νοῦς παθητικός nämlich »wird Alles«, insofern er vermittelst der Sinnes-

1) Ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος, Top. I, 12. 105 a 13. — πολλὰς γὰρ εἰσαγγέλουσι διαφορὰς (sc. ὄσφρησις κτλ.), ἐξ ὧν ἥ τε τῶν νοητῶν ἐγγίνεται φρόνησις, de sensu I, 432 a 2.

2) Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, de an. 432 a 3.

3) Ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν, de an. III, 8. 432 a 1.

4) C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. S. 108. Vgl. Kampe, a. a. O. S. 56.

wahrnehmung alle sensiblen Formen der Dinge in sich aufzunehmen vermag; der andere — der νοῦς ποιητικός »macht Alles«, indem er die Kraft besitzt, aus den sensiblen Formen alle intelligiblen oder Wesensformen der Dinge in Gestalt von Begriffen zu reproduciren.

Ferner wird nun auch einleuchtend, was nach Aristoteles unter dem νοῦς παθητικός zu verstehen ist. Derselbe soll sich zu dem νοῦς ποιητικός wie der Stoff zum Formprincip verhalten. Er soll der Möglichkeit nach in sich befassen, was dieser in die Wirklichkeit heraussetzt. Nun aber sind die Producte des thätigen Verstandes die Wesensformen, und diese soll er in den Phantasmen oder Vorstellungen erkennen. Folglich muss Aristoteles unter dem νοῦς παθητικός das Vermögen der Vorstellungen verstanden haben, während er den νοῦς ποιητικός als das Vermögen der Begriffe fasste. In den sinnlichen Vorstellungen oder inneren Erscheinungen — den Abbildern der äusseren Wahrnehmungen — liefert sonach der leidende Verstand dem thätigen den Stoff, aus welchem dieser die allgemeinen Begriffe bildet. »Leidend« aber heisst jener νοῦς, weil er seinen Inhalt — die Vorstellungen — nicht aus sich erzeugt, sondern vermittelst der äusseren Wahrnehmung empfängt; denn wo keine vorgängige Wahrnehmung, da keine Vorstellung, und wo keine Vorstellung, da kein Begriff. Zwar erzeugt auch der thätige νοῦς die Begriffe nicht aus sich, aber er empfängt sie auch nicht passiv, sondern producirt sie aus den Vorstellungen; und darum wird er »wirkend« (ποιητικός) genannt.

Klar wird nun auch, weshalb Aristoteles oben sagt, dass der νοῦς ποιητικός »nichts denkt ohne den νοῦς παθητικός«. Wohl ist der thätige νοῦς seinem Sein und Wesen nach vollständig unabhängig vom leidenden; denn er ist »trennbar« von ihm, sowie überhaupt von der Seele und dem Leibe, ohne deshalb zu Grunde zu gehen; er ist »un-

sterblich«, »ewig« und »göttlich«[1]), »leidensunfähig« und »unvermischt«, während das Alles der leidende νοῦς nicht ist. Aber dennoch ist er in seiner Bethätigung insofern von dem letzteren abhängig, als dieser ihm das Material für sein Denken liefern muss. Denn nach Aristoteles können wir ohne Phantasmen oder Vorstellungen nichts denken[2]), wie wir ohne äussere Wahrnehmung nichts vorstellen können[3]). Der νοῦς ist an sich ohne allen Inhalt.

Darum erinnern wir uns auch unserem Philosophen zufolge nicht der früheren Existenz unseres thätigen νοῦς, der bei Gelegenheit der Zeugung »von aussen« zu der übrigen Seele in den Samen eingegangen ist[4]), noch haben wir eine Erinnerung an das Irdische nach dem Tode, »weil der νοῦς παθητικός vergänglich ist und jener ohne diesen nichts denkt.« Daraus geht hervor, dass das Erinnern nicht dem thätigen, sondern dem leidenden νοῦς zukommt — ein neuer Beleg für die oben entwickelte Ansicht, dass unter dem letzteren das Vorstellungsvermögen, welches das Gedächtniss mitumfasst, zu verstehen sei.

Endlich dürfte nun auch einleuchten, warum Aristoteles behauptet, der thätige νοῦς sei überall nur Einer[5]). Dies ist er wohl nicht der Zahl, aber seiner Natur nach, weil er als der leidensunfähige, keiner Veränderung unterworfene Verstand das rein formale Vermögen des Denkens ist, welches in Allen dasselbe ist, obschon die geistige Befähigung bei den Einzelnen sehr verschieden sich zeigt. Denn dieser Unterschied kommt von der jeweiligen Be-

1) Ὁ δὲ νοῦς θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν, de an. I, 4. 408 b 29; τὸν νοῦν . . . θεῖον εἶναι μόνον, de gener. an. II, 3. 736 b 27.

2) Νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος, de memor. 1. 449 b 31; — οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή, de an. III, 7. 431 a 16.

3) De sensu 4. 445 b 16. — anal. post. I, 18. 81 a 38.

4) Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι, de gener. an. II, 3. 736 b 27.

5) Ὁ γὰρ νοῦς εἷς, metaph. XI. 2. 1069 b 31.

schaffenheit des inneren Centralorgans und der äusseren Sinneswerkzeuge. —

Indessen besteht bei der im Vorstehenden entwickelten Auffassung der Aristotelischen Lehre noch eine Schwierigkeit: wie kommt es nämlich, dass unser Philosoph das leidende Auffassungsvermögen unserer Seele »νοῦς« nennt, wenn er wirklich darunter das Vorstellungsvermögen verstanden hat?

Diese Schwierigkeit löst sich dadurch, dass Aristoteles nachweisbar ein doppeltes Denken: ein niederes und höheres, ein reflectirendes und begriffliches im Menschen unterschieden hat[1]). So nennt er schon das Wahrnehmen ein Denken: »Das Süsse bewegt den Sinn (αἴσθησιν) oder das Denken (νόησιν) in dieser, das Bittere in entgegengesetzter Weise[2]).« — Ferner bezeichnet er ausdrücklich das blosse Vorstellen als »eine Art Denken[3]).« —

Sodann unterscheidet er deutlich das überlegende Denken oder Reflectiren (διανοεῖσθαι) vom wissenschaftlichen Denken (θεωρεῖν); das erstere gilt ihm wie das Trauern, Sichfreuen, Sichfürchten, Lieben, Hassen als eine Affection (πάθος) und wird ausdrücklich dem νοῦς abgesprochen: »Das reflectirende Denken und das Lieben und Hassen sind nicht Affectionen Jenes (des νοῦς), sondern Dessen, welcher Jenes (den νοῦς) hat, (nämlich des Menschen) insofern er Jenes hat. Deshalb erinnert man sich weder, noch liebt man, wenn Dieser (der Mensch) zu Grunde geht[4]).« Dass hier Aristoteles nur den unzerstörbaren und dem πάθος nicht unterworfenen νοῦς ποιητικός im Auge hatte, ist zweifellos. Nun aber schliesst er von diesem bestimmt das reflectirende Denken aus. Folglich muss es

1) Vgl. Kampe, a. a. O. S. 289.

2) Τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν νόησιν, de an. III,. 2. 426 b 31.

3) Τὴν φαντασίαν ὡς νόησίν τινα τιθέναι, de an. III. 10. 433 a 9.

4) Τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου (sc. τοῦ νοῦ) πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ᾗ ἐκεῖνο ἔχει, de an. I, 4. 408 b 25.

nach ihm noch einen andern νοῦς im Menschen geben, welchem das reflectirende Denken als πάθος zukommt und dieser kann nur der νοῦς παθητικός sein.

Dem Gesagten zufolge ergibt sich, dass dem sinnlichen Vorstellungsvermögen nach Aristoteles nicht bloss die Fähigkeit innewohnt, Phantasmen in sich aufzunehmen, sondern auch in denselben reflectirend zu denken, weshalb er es eben als νοῦς bezeichnet. Daher sein Ausspruch: Φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική[1]).

§ 4.

Beurtheilung der Aristotelischen Erkenntnisstheorie.

Wie in den übrigen philosophischen Disciplinen zeigt sich Aristoteles auch in der Erkenntnisslehre als der her-

1) de an. III, 10. 433 b 29. — Vgl. die von der vorgetragenen abweichende Auffassung des νοῦς ποιητικός bei Franz Brentano (Psychologie des Aristoteles. 1867. S. 168). Ihm zufolge soll der νοῦς ποιητικός, als ein vermittelndes Agens zwischen der Sinnlichkeit und dem νοῦς δυνάμει, unbewusst und unwillkürlich derart auf die Phantasmen einwirken, dass dadurch dieselben ihrer räumlich-zeitlichen, individuell bestimmten Form entkleidet und das Allgemeine in ihnen erkennbar gemacht werde. — Allein 1. ist von einem solchen »unbewussten und unwillkürlichen« Wirken des νοῦς ποιητικός bei Aristoteles keine Rede; 2. wäre es auch höchst sonderbar, wenn er ein derartiges »unbewusst« wirkendes Agens »νοῦς« genannt hätte, denn das wäre ein νοῦς, der nichts denkt, ein Verstand, der nichts versteht; 3. wie kann ferner ein νοῦς auf den andern »erleuchtend« wirken, wenn er selbst unerleuchtet und unbewusst ist? 4. Da alle Menschen diesen νοῦς besitzen und er unbewusst und unwillkürlich die allgemeinen Wesensbegriffe wirkt, so müssten auch alle ohne weiters infolge seiner Thätigkeit im Besitze der allgemeinen Wesensbegriffe sein und das wissenschaftliche Forschen nach denselben wäre ganz überflüssig. Man könnte dann gemüthlich die Hände in den Schoos legen und brauchte nur einfach abzuwarten, bis der νοῦς ποιητικός sein elektrisches Licht über die Phantasmen ergiesst und dadurch aus denselben das Intelligible oder die Wesensformen herausschimmern lässt. Aus diesen angedeuteten Gründen erscheint uns diese Auffassung des νοῦς ποιητικός nicht zutreffend.

vorragendste Denker seiner Zeit, indem er auch auf diesem Gebiete seine Vorgänger überflügelte und einen langdauernden Einfluss auf die Nachwelt ausgeübt hat. Die Haupttendenz seiner erkenntnisstheoretischen Erwägungen geht sichtlich darauf hinaus, dem bodenlosen Skepticismus gegenüber die objective Gültigkeit und Realität der wissenschaftlichen Erkenntniss zu erweisen. Es ist nur die Frage, ob ihm Dies auch gelungen ist. Hat er wirklich den erkenntnisstheoretischen Realismus, den er mit aller Entschiedenheit vertrat, festbegründet, um den Angriffen des Skepticismus und Idealismus Stand zu halten? Um diese Frage zu beantworten, ist es geboten, seine erkenntnisstheoretischen Positionen genau zu prüfen. Zu diesem Zwecke müssen wir zunächst seine Wahrnehmungslehre in Betracht ziehen; denn die Wahrnehmung bildet das Fundament unserer Erkenntniss. Da drängt sich vor allem die Frage auf: was nehmen wir denn nach Aristoteles unmittelbar wahr? Sind es die sensiblen Formen (τὰ εἴδη αἰσθητά), welche die Aussendinge in unseren Sinnen wirken oder die Beschaffenheiten der äusseren Dinge selbst oder beides zumal? Um hierüber in's Klare zu kommen, ist es nothwendig, zunächst festzustellen, was Aristoteles unter den Ausdrücken αἰσθητόν. εἶδος αἰσθητῶν, εἶδος αἰσθητόν, αἴσθησις verstanden hat.

1. So viel ist unstreitig, dass ihm das αἰσθητόν (das Wahrnehmbare) als das äussere Ding selbst galt. Denn er sagt: τὰ γὰρ αἰσθητὰ καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν[1]). Die αἰσθητά bringen also in uns je nach dem Sinnesorgan (αἰσθητήριον) die Wahrnehmung (αἴσθησις) hervor. Sonach sind sie die äusseren Dinge, welche auf unsere Sinnesorgane einwirken. — Dasselbe geht aus folgender Aeusserung hervor: τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ[2]), »der Sinn (τὸ

1) De insomn. 2. 459 a 24. — 2) De an. II, 5. 418 a 3.

αἰσθητικόν, zu unterscheiden vom Sinnesorgan: αἰσθητήριον) ist der Möglichkeit nach so beschaffen wie das αἰσθητόν bereits der Wirklichkeit (Vollendung) nach. Somit ist letzteres der reale äussere Gegenstand.

Derselbe besteht nun nach Aristoteles aus einer äusseren Form (εἶδος) und aus Stoff (ὕλη). Diese äussere concrete Form der Dinge ist das εἶδος αἰσθητῶν, im Unterschiede von dem εἶδος αἰσθητόν. Denn letzteres ist nicht die physische Form der objectiven Dinge, sondern die durch sie in unserem Wahrnehmungsvermögen gewirkte Form. Als solche ist sie identisch mit der αἴσθησις. Den Ausdruck αἴσθησις gebraucht jedoch Aristoteles in zweifacher Bedeutung: erstens bezeichnet er damit die in den äusseren Sinnen hervorgebrachte Wahrnehmungsform oder das Wahrnehmungsbild; so wenn er sagt, dass die äusseren Dingen in unseren Sinnesorganen die αἴσθησις hervorbringen[1]; ferner dass die Vorstellungen den Wahrnehmungen ähnlich seien[2]. Zweitens versteht er auch darunter den wahrnehmenden Sinn selbst, z. B.: λέγω δὲ ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι[3], »ich nenne dasjenige ein eigenthümliches (Wahrnehmungsobject), was nicht mit einem andern Sinne wahrgenommen wird;« oder wenn er bemerkt: κοινα τῶν αἰσθήσεών ἐστιν, εἰ δὲ μὴ πασῶν, ἀλλ' ὄψεώς γε καὶ ἁφῆς[4], »gemeinsame Objecte der Sinne sind jene, welche, wenn nicht allen, so doch dem Gesichte und dem Tastsinne zukommen.« Die αἴσθησις ist sonach dem Aristoteles einerseits identisch mit dem εἶδος αἰσθητόν und anderseits mit dem αἰσθητικόν[5].

Dies behufs Klarstellung der Sache vorausgeschickt, fragen wir nun: worin besteht nach Aristoteles das un-

1) De insom. 2. 459 a 24.

2) Διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι (sc. τὰς φαντασίας), de an. III, 3. 429 a 4.

3) De an. II, 6. 418 a 11. — 4) De sensu 4. 442 b 6.

5) Vgl. de insomn. 3. 461 a b. De mem. 1. 450 a 11.

mittelbare Object der Sinneswahrnehmung? Nehmen wir nach seiner Lehre die objective Form oder die wirkliche Beschaffenheit der äusseren Dinge selbst wahr? Nein, sondern nur deren Wirkungen in unseren Sinnen: nämlich die εἴδη αἰσθητά[1]). Und von diesen sagt er, sie seien Abbilder, analoge Copien von den realen Formen der Dinge, wie das Bild, welches der Siegelring von sich im Wachs hinterlässt.

Aber wenn es wahr ist, dass wir direct nur die in uns sich befindlichen sensiblen Formen wahrnehmen, woher wissen wir dann, dass ihnen wirklich in der Aussenwelt bestimmte reale Eigenschaften der Dinge entsprechen? All unsere Erkenntniss beginnt ja nach Aristoteles mit der Wahrnehmung und ist auch in ihren höheren Stufen durch dieselbe bedingt. Wenn wir nun durch sie lediglich die in unseren Sinnen hervorgebrachten sensiblen Formen erkennen, wie sind wir im Stande, über diese Sphäre hinaus zu den realen Dingen und ihren Beschaffenheiten selbst zu gelangen? Das ist die erkenntnisstheoretische Hauptfrage, und diese hat Aristoteles nicht beantwortet. Denn die von ihm behaupteten sensiblen Formen (εἴδη αἰσθητά) — die directen Objecte der Wahrnehmung — sind nach seiner Lehre nicht die eigentlichen objectiven Formen der Dinge, sondern nur die im wahrnehmenden Subject entstandenen Bilder und sonach zunächst etwas Subjectives — sind wir also wissenschaftlich berechtigt, ihren Kreis zu überschreiten und ihnen objective Correlate zuzuschreiben? Wohl hat Aristoteles diesen Schritt in's Reale gethan, aber ohne ihn zu legitimiren. Und hierin liegt die erste schwache Seite seiner Erkenntnisstheorie.

Man könnte jedoch vielleicht entgegnen, Aristoteles habe die Realität der Aussendinge aus dem Umstande erschlossen, dass die wahrgenommenen sensiblen Formen wohl Wirkungen in uns, aber nicht durch uns seien.

1) Οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλὰ τὸ εἶδος, de an. II, 12. 424 b 2.

Darum müsse es in der Objectivität Etwas geben, von dem sie verursacht werden.

Nun ist es freilich richtig, dass nicht wir, soweit unser Bewusstsein reicht, diese Formen hervorbringen; aber wäre es nicht möglich, dass sie durch das Zusammenwirken verschiedener Factoren unseres unbewusst functionirenden Organismus in den Sinnen entstehen? Diese Möglichkeit ist auf dem in Rede stehenden Standpunkt keineswegs ausgeschlossen. Und darum ist der erwähnte Schluss von den sensiblen Formen in uns auf correspondirende reale Aussendinge nicht zwingend.

2. Mit dem Gesagten hängt ein weiterer erheblicher Mangel der Aristotelischen Erkenntnisstheorie zusammen. Nach diesem Philosophen nämlich sollen die directen Wahrnehmungsobjecte, d. h. die in unseren Sinnen gewirkten sensiblen Formen ähnliche Abbilder der objectiven Formen der Dinge sein. Nun fragen wir: woher weiss das unser Philosoph? Um eine solche Aehnlichkeit mit Fug und Recht behaupten zu können, muss man doch sicherlich beide Klassen von Formen mit einander vergleichen. Und eine Vergleichung zwischen beiden ist offenbar wieder nur dadurch möglich, dass man beide sich anschaulich vergegenwärtigt. Nun aber nehmen wir nach Aristoteles eigentlich nur die in uns bewirkten sensiblen Formen wahr und nicht die wirklichen Beschaffenheiten der Dinge. Folglich kann er auch nicht wissen, ob die letzteren den ersteren conform sind oder nicht. — Hier ist der wundeste Fleck der Aristotelischen Theorie. Denn gerade in der Behauptung der relativen Identität der wahrgenommenen Formen mit den objectiven Formen der Aussendinge liegt der Schwerpunkt dieser Lehre. Mit ihr steht und fällt der Aristotelische Realismus. Aber gerade dieser wichtigste Punkt entbehrt, wie soeben gezeigt wurde, aller festen Stütze[1]). Denn was unser Philosoph zur Be-

1) »Aristoteles anerkennt wohl ein Relatives in der sinnlichen

gründung seines Hauptsatzes beigebracht hat, ist nicht fundirt. So wenn er sagt: das Wahrnehmungsvermögen sei an sich nur potenziell[1]; damit es zu einer wirklichen Wahrnehmung komme, müsse es durch ein actuelles Sein bewegt werden, da immer aus einem der Möglichkeit nach Seienden nur durch ein der Wirklichkeit nach Seiendes ein Wirkliches entstehe. Das actuelle Sein aber sei hier der äussere Gegenstand. Und weil das Wahrnehmungsvermögen der Potenz nach so beschaffen sei wie der äussere Gegenstand der Wirklichkeit nach[2], so bringe der letztere in dem ersteren ein ihm ähnliches Bild hervor[3].

Das mag alles wahr sein, aber bewiesen ist es nicht. Vom kritischen Standpunkt aus betrachtet, sind es blosse Versicherungen, wobei immer die Existenz äusserer realer Dinge einfach vorausgesetzt wird. Und das Schlimmste dabei ist, dass, wie oben dargethan wurde, diese Behauptungen auf Aristotelischer Basis gar nicht bewiesen werden k ö n n e n. Denn so lange man daran festhält, dass die unmittelbaren Wahrnehmungsobjecte lediglich die in unseren Sinnen bewirkten sensiblen Formen sind, lässt sich über die wahre Beschaffenheit der realen Aussendinge

Wahrnehmung, aber wenn er zwischen dem sie hervorbringenden Substrat und der Affection selbst unterscheidet, so hält er doch im Grunde an der Identität beider fest und will auf keinen Fall letztere zu etwas bloss Subjectivem machen. Gegen die Meinung, es sei nichts schwarz oder weiss abgesehen vom Auge, wendet er ein, es gelte Dies nur von der actuellen Wahrnehmung, indem in ihr allerdings Wahrgenommenes und Wahrnehmendes einheitlich zusammenwirken müssten, aber abgesehen davon blieben die Dinge doch dem Vermögen (κατὰ δύναμιν) nach, was sie wären. (de an. 426 a 15) Es wird also in der Erkenntniss allerdings ein subjectives und objectives Element auseinandergehalten, aber es wird dann doch wieder das Zusammenfallen beider und d a m i t d i e o b j e c t i v e G ü l t i g k e i t d e r s i n n l i c h e n W a h r n e h m u n g v o r a u s g e s e t z t.« R. E u k e n, Die Methode der Aristotelischen Forschung. 1872. S. 23.

1) De an. II, 5. 417 a 6. — 2) De an. II, 5. 418 a 3.

3) De memor. 2. 452 b 15.

nichts Sicheres ausmachen, folglich auch nicht mit wissenschaftlichem Recht behaupten, dass jene mehr oder weniger treue Copien von diesen sind.

3. Diese Erschütterung des Fundaments erstreckt sich nothwendig auf das ganze Gebäude des Systems. Denn wenn die objective Gültigkeit der Wahrnehmungen nicht erwiesen ist, dann noch weniger die der Begriffe. Letztere sollen der Möglichkeit nach in den ersteren enthalten sein [1]) und in ihnen sollen wir nach Aristoteles das innere Wesen der Dinge, wie in der Wahrnehmung deren äussere Form, erkennen [2]). In und mit den wahrgenommenen sensiblen Formen (εἴδη αἰσθητά) empfangen wir die intelligiblen Formen (εἴδη νοητά). Indem nämlich die sensiblen Formen auch nach geschehener Wahrnehmung im inneren gemeinsamen Sinne verharren, werden sie als Vorstellungen (φαντάσματα) in uns reproducirt und in ihnen erfasst sodann der Verstand die Begriffe [3]). Diese Begriffe sind das Allgemeine im Einzelnen. Sie entstehen dadurch, dass das Denken eine Reihe gleichartiger Erscheinungen (Vorstellungen) mit einander vergleicht, von den besonderen Eigenthümlichkeiten der Einzelnen absieht und die denselben gemeinsam und constant zukommenden Bestimmungen einheitlich zusammenfasst. — Aber wie? ist man zu der Behauptung berechtigt, dass der logischen Einheit des Begriffes in conformer Weise eine reale Einheit in den objectiven Dingen entspricht, welche deren inneres Wesen (οὐσία) ausmacht [4])? Selbst wenn man die reale, objective Gültigkeit der Sinneswahrnehmungen und deren Nachbilder in den Vorstellungen (φαντάσματα) zu-

1) Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, de an. III, 8. 432 a 3.

2) Ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, top. I, 5. 101 b 39. — ὁρισμὸς (d. i. der durch die Definition explicirte Begriff) μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας, anal. post. II, 3. 90 b 30.

3) De an. III, 7. 431 b 2.

4) Ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας, metaph. VI, 12. 1037 b 24.

geben würde — eine Gültigkeit, die jedoch Aristoteles, wie gezeigt wurde, nicht erwiesen hat — so würde man doch zu weit gehen, wenn man, wie der Stagirite es thut, den gedanklichen Inbegriff ihrer gemeinsamen und constanten Attribute als das den Dingen zu Grunde liegende Wesen betrachten würde. In Wahrheit ist ja ein solcher Begriff nichts Anderes als die logische Zusammenfassung der in einer Klasse von Erscheinungen regelmässig wiederkehrenden Hauptzüge. Aber von der realen inneren Natur und deren eigenthümlichen Constitution offenbart uns der Begriff nichts. Es ist daher die Bedeutung des Begriffes weit überschätzt, wenn man meint, dass uns derselbe das innere Wesen der Dinge abbilde, oder gar dasselbe selbst sei. Aristoteles hegte diese Ansicht, weil er von der (nicht erwiesenen) metaphysischen Voraussetzung ausging, dass den Wesensgrund der Dinge ein begriffliches Sein (*τὸ εἶδος νοητόν*) ausmache. Hier trägt er noch die Eierschale der Platonischen Ideenlehre auf dem Rücken.

4. Ein weiterer Punkt, der uns bei näherer Erwägung der Aristotelischen Erkenntnisslehre aufgefallen ist, betrifft seine Annahme des Stoffes, der Materie (*ὕλη*). Es fragt sich nämlich: wie kam er zu dieser Conception? Ist die Behauptung der Existenz des Stoffes, welcher bei ihm neben der Form eine Hauptrolle spielt, auf seinem Standpunkt berechtigt? Ihm zufolge nehmen wir ja nur die sensiblen Formen, welche die Dinge in uns wirken, ohne deren Stoff wahr[1]). Auf Grund der Wahrnehmung können wir somit nichts vom Stoffe wissen. Aber auch nicht durch das reflectirende und begriffliche Denken. Denn diese befassen sich mit den Vorstellungen (den reproducirten sensiblen Formen der Wahrnehmung) und den intelligiblen Formen (*εἴδη νοητά*), also ebenfalls nicht mit dem Stoffe. Ueberhaupt, sagt Aristoteles, erkennen wir Alles nach der Form[2]). Aber wenn dem so ist, wie kam

1) De an. II, 12. 424 a 17.

2) Κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν, metaph. III., 5. 1010 a 25.

er dazu, in seinem System auch den Stoff als constantes Element figuriren zu lassen? Wenn wir nur die Formen erkennen, woher sollen wir etwas von einem Stoffe wissen?

5. Auch seine Lehre hinsichtlich des νοῦς παθητικός und ποιητικός gibt zu bedeutenden Bedenken Anlass. Der letztere νοῦς gilt ihm als das formbildende Princip der Begriffe, welche er aus den Phantasmen oder Sinnenbildern hervorbringt. In diesen sei das νοητόν (das Intelligible, Begriffliche) der Möglichkeit nach enthalten und durch es werde der νοῦς ποιητικός behufs der Erkenntniss »bewegt«: νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται[1]).

Aber, fragen wir, wie ist dies auf Aristotelischem Standpunkt möglich? Kann denn ein bloss mögliches Sein auf ein anderes eine Bewegung oder Wirkung ausüben? Sagt denn nicht Aristoteles selbst: πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος[2]). Folglich gilt es nach diesem Philosophen als feststehender Canon, dass »Alles« nur von einem thätigen und der Wirklichkeit nach Seienden leidet und bewegt wird. In der in Rede stehenden Frage jedoch dreht er die Sache um, indem er den thätigen νοῦς durch das nur der Möglichkeit nach in den Phantasmen enthaltene νοητόν bewegt werden lässt — ein offenbarer Widerspruch mit seinem eigenen Princip.

Aber noch mehr! Das νοητόν oder Intelligible, welches den νοῦς bewegen soll, ist nach Aristoteles nicht rein als solches den Phantasmen immanent, sondern noch mit dem sinnlichen, stofflichen Charakter derselben vermischt. Dagegen ist der νοῦς ποιητικός nach dem Ausspruch desselben Philosophen ἀμιγής[3]), unvermischt mit Stoff oder stofflos. Nun aber ist es wieder ein Gesetz der Aristote-

1) Metaph. XI, 7. 1072 a 30.

2) De an. II, 5. 417 a 17. — ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος . . τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν, metaph. VIII, 8. 1049 b 24.

3) de an. III, 5. 430 a 17.

lischen Metaphysik, dass Stoffliches nicht auf Stoffloses wirken kann[1]. Folglich liegt hier abermals ein Widerspruch mit sich selbst vor, wenn Aristoteles den stofflosen νοῦς durch das mit den Phantasmen stofflich vermischte νοητόν bewegt werden lässt[2].

Endlich betont Aristoteles, wie wir früher gesehen haben, wiederholt, dass der νοῦς ποιητικός leidensunfähig (ἀπαθής) sei. Auf der andern Seite gilt ihm das »Bewegtwerden« als identisch mit »Leiden«[3]. Indem er also oben sagt, der leidensunfähige νοῦς werde durch das νοητόν bewegt, lässt er ihn trotz der ihm zugeschriebenen Leidensunfähigkeit dennoch leiden — ein abermaliger Widerspruch mit sich selbst.

6. Als bewusste Functionen unterscheidet Aristoteles im Menschen das αἰσθάνεσθαι, διανοεῖσθαι und das νοεῖν (θεωρεῖν). Das αἰσθάνεσθαι ist Sache der Sinne, speciell des inneren Central-Sinnes, das διανοεῖσθαι Sache des νοῦς παθητικός, während das νοεῖν (θεωρεῖν) dem νοῦς ποιητικός zukommt. Die erstere Thätigkeit liefert das Material für die zweite, die zweite das Material für die dritte. Denn so wenig wir ohne die Sinneswahrnehmungen Vorstellungen haben, ebenso wenig können wir ohne Vorstellungen begrifflich denken. »Der νοῦς ποιητικός denkt nichts ohne den νοῦς παθητικός.« Beide müssen also beim wissenschaftlichen Erkennen parallel zusammenwirken.

Aber nun bedenke man den schroffen Gegensatz, in welchen Aristoteles die beiden νοῦς ihrer Natur nach zu einander setzt. Beide sind ihm zufolge toto genere von einander verschieden. Der νοῦς ποιητικός ist leidensunfähig, unvergänglich, unsterblich, ewig, göttlich, an sich von dem anderen νοῦς getrennt (χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ

1) De gener. et corr. I, 1. 324 b 4 f. 9.

2) Auf den letzteren Punkt hat bereits Kampe hingewiesen, a. a. O. S. 305. Anmerk.

3) De an. II, 5. 416 b 33. ibid. 417 a 17.

ἐστί)[1]) und trennbar (χωριστός) von demselben; der νοῦς παθητικός dagegen leidensfähig, vergänglich, sterblich, zeitlich, irdisch und untrennbar von der übrigen Seele. Aber trotz dieser ihrer entgegengesetzten Naturen sollen beide in der Erkenntniss harmonisch zusammenwirken. Das Denken, auch wenn es sich wissenschaftlich und begrifflich bethätigt, bewegt sich stets in Vorstellungen. Es lässt sich das begriffliche vom vorstellenden Denken sachlich nicht trennen, und doch sollen sie von zwei Principien in uns herrühren, welche ihrer Natur nach gänzlich von einander verschieden und an sich auch geschieden sind! Aber wie ist das möglich? Diese Frage hat weder Aristoteles noch einer seiner Anhänger beantwortet. —

Wie ist ferner auf diesem Standpunkt die thatsächliche Einheit des Bewusstseins erklärlich? Wenn jeder der beiden νοῦς ein Bewusstsein hat, und wenn beide Principien von einander verschieden, ja an sich getrennt und unvermischt sind, dann erscheint die Einheit und Einfachheit des Bewusstseins als eine reine Unmöglichkeit. Und doch ist sie trotz der Theorie eine allgemeine und constante Thatsache. Eine Theorie aber, welche sichtlich mit der Wirklichkeit im Widerspruch steht, ist und bleibt so lange unhaltbar, bis dieser Widerspruch gelöst ist.

7. Der νοῦς ποιητικός soll nach Aristoteles von den übrigen »Theilen« der Seele trennbar und unsterblich sein. Sonach wird er beim Tode des Menschen auch vom νοῦς παθητικός geschieden, welch' letzterer als »vergänglich« (φθαρτός) bezeichnet wird[2]). Nun aber sagt unser Philosoph ausdrücklich, dass der νοῦς ποιητικός ohne den παθητικός »nichts denkt«, da er, an sich inhaltslos, von diesem das Material zu seiner Wirksamkeit empfängt. Folglich hört beim νοῦς ποιητικός nach dem Tode das Denken auf. Ebenso aber auch schwindet nach dem Tode das Erinnern und Lieben; denn Aristoteles sagt in dieser Hinsicht ganz be-

1) De an. III, 5. 430 a 17. — 2) A. a. O.

stimmt: »Deshalb erinnert man sich weder, noch liebt man, wenn Dieses (der Mensch nämlich) zu Grunde geht; denn es (das Erinnern und Lieben) gehörte nicht Jenem (dem νοῦς) an, sondern dem Gemeinsamen (dem Menschen) welches zu Grunde gegangen ist[1].«

Wenn somit nach dem Tode des Menschen alle anderen Seelenvermögen sammt dem Leibe sich auflösen und der νοῦς ποιητικός — das einzige Unsterbliche in uns[2]) — infolge seiner Trennung von νοῦς παθητικός nichts mehr denkt, an nichts sich erinnert und nicht liebt, überhaupt kein Empfinden und keine Gefühle hat — was bleibt von demselben noch übrig? Offenbar nichts als die rein formale Potenz des Denkens. Von einer individuellen oder persönlichen Unsterblichkeit der Seele kann also auf Aristotelischem Standpunkte keine Rede sein.

8. Nach Aristoteles ist alle unsere Erkenntniss auf die Sinneswahrnehmung basirt; denn wir erkennen nur die sensiblen und intelligiblen Formen, welche jene uns unmittelbar und mittelbar liefert. Auch der νοῦς ist durchaus von der Wahrnehmung abhängig, da er nur das Intelligible (τὸ νοητόν), welches in den Phantasmen latent enthalten ist[3]), zur begrifflichen Erkenntniss erhebt. Darum bemerkt Aristoteles ausdrücklich, dass, wo eine Wahrnehmung fehlt, auch nothwendig ein Wissen abgeht[4]). Folglich erstreckt sich ihm zufolge unser Wissen lediglich auf den Bereich des Wahrnehmbaren. Vom Uebersinnlichen, Transscendenten können wir sonach auf Aristotelischem Standpunkte keine wissenschaftliche Erkenntniss haben. Freilich hat Aristoteles selbst diese Schranke, welche seine Erkenntnisstheorie lehrt und for-

1) Διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει, οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν, de an. I, 4. 408 b 25.

2) Τοῦτο μόνον ἀθάνατον, de an. III, 5, 430 a 17 f.

3) De an. III, 7. 431 b 2.

4) Φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, anal. post. I, 18. 81 a 38.

dert, thatsächlich nicht eingehalten, sondern ist frischweg in das theologische Gebiet hinübergesprungen. Damit ist er jedoch seinen eigenen erkenntnisstheoretischen Principien untreu geworden.

Die Aristotelische Erkenntnisstheorie wurde später im Thomismus, wenn auch im Wesentlichen beibehalten, doch in manchen Punkten modificirt und verbessert. Aus der weiter unten folgenden Darstellung des kritischen Realismus wird für den Kenner ersichtlich werden, inwieweit diese Fortbildung werthvolle Elemente in sich schliesst.

Zweites Kapitel.

Der positivistische Realismus A. Comte's.

§ 1.

Die Grundgedanken der Comte'schen Erkenntnisslehre.

Nach August Comte hat sich die Philosophie und überhaupt die Wissenschaft nur auf das Thatsächliche, auf das uns Gegebene, auf das Positive zu beziehen. Thatsächlich oder positiv ist aber ihm zufolge nur das, was wir unmittelbar in der Aussenwelt beobachten. Es kann wohl, wie Comte zugibt, noch ausser dem unmittelbar Beobachteten Realitäten geben, aber unsere Erkenntniss reicht nicht an sie heran. Die wahre, ihrer Aufgabe wohl bewusste Wissenschaft darf sich deshalb nicht damit befassen, wenn sie nicht Chimären nachjagen und sich Illusionen hingeben will. Die positive Philosophie leugnet wohl nicht die Existenz von Thatsachen, die etwa über den Horizont der äusseren Wahrnehmung hinausliegen, aber sie bejaht sie auch nicht, da wir einfach von dem Transscendenten keine Kenntniss haben und deshalb weder dessen Sein noch Nichtsein mit Recht behaupten können. Die echte wissenschaftliche Erkenntniss hat sich nur auf das unmittelbar äusserlich Beobachtete zu beschränken;

geht die Forschung weiter, so geräth sie ins Bodenlose und hascht nach Phantomen. Die Philosophie hat die Wahrheit zum Gegenstande; die Wahrheit aber ist das Wirkliche; wirklich aber ist für uns nur das unmittelbar objectiv Wahrgenommene. Das ist das Grundprincip des Positivismus.

Diese Auffassung der Aufgabe der Philosophie, meint Comte, ist ein Kind erst der neueren Zeit. Nicht von Anfang an hat das menschliche Denken sein eigentliches Gebiet und seine Grenzen erkannt, sondern schweifte in weite nebulose Fernen und hielt seine selbstgemachten Fictionen für echte Realitäten. Wenn wir die Geschichte des Denkens verfolgen, so werden wir nach Comte drei Phasen darin wahrnehmen. »Durch das Studium der ganzen Entwicklung des menschlichen Denkens in den Gebieten seiner Thätigkeit von ihrem ersten einfachsten Beginne bis auf unsere Tage glaube ich — sagt er — ein grosses Grundgesetz entdeckt zu haben, dem sie vermöge einer unwandelbaren Nothwendigkeit unterworfen ist. Dieses Gesetz besteht darin, dass jede unserer Hauptvorstellungen, jeder Zweig unserer Erkenntnisse nach und nach drei verschiedene theoretische Stadien durchmacht: das theologische oder fictive, das metaphysische oder abstracte, das wissenschaftliche oder positive Stadium. Im theologischen Stadium richtet der menschliche Geist seine Forschung wesentlich auf die innerste Natur der Dinge, auf die Grund- und Endursachen aller sie betreffenden Wirkungen, mit einem Worte auf die absolute Erkenntniss, und stellt sich die Erscheinungen als Erzeugnisse directer und fortdauernder Thätigkeit mehr oder minder zahlreicher übernatürlicher bewegenden Kräfte vor. Im metaphysischen Stadium, welches im Grunde nur eine allgemeine Vereinfachung des ersteren ist, treten an die Stelle der übernatürlichen abstracte Kräfte, wahrhafte den verschiedenen Dingen der Welt einwohnende Wesenheiten. Im positiven Stadium endlich er-

kennt der menschliche Geist die Unmöglichkeit, zu absoluten Begriffen zu gelangen, verzichtet auf die Erforschung des Ursprungs und der Bestimmung des Weltalls und auf die Erkenntniss der innersten Ursachen der Erscheinungen und geht allein darauf aus, durch gleichzeitige richtige Anwendung des Gedankens und der Beobachtung ihre wirklichen Gesetze, d. h. ihre unwandelbaren Verhältnisse in der Aufeinanderfolge und Aehnlichkeit zu erforschen. Die Erklärung der so auf ihre wirklichen Grenzen beschränkten Thatsachen ist nur die Nachweisung des Bandes zwischen den verschiedenen besonderen Erscheinungen und einigen allgemeinen Thatsachen, deren Zahl die Fortschritte der Wissenschaft mehr und mehr zu vermindern streben [1].«

Was so im Allgemeinen von der Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung gilt, das gilt nach Comte auch im Besonderen in der Regel bei den einzelnen denkenden Individuen. Die meisten gebildeten Menschen waren in ihrer Kindheit Theologen, in der Jünglingszeit Metaphysiker und werden in ihrem Mannesalter Physiker. Freilich durchlaufen nicht alle diese drei Stadien vollständig. Nicht Wenige bleiben in ihrer Geistesentwickelung zurück und ziehen nie die theologischen Kinderschuhe aus, während Andere über das metaphysische Stadium nicht hinaus kommen. Wer aber ein echter wissenschaftlicher Forscher sein will, der richtet seine Gedanken weder auf das Uebernatürliche, noch auf die verborgenen Wesenheiten und Ursachen der Dinge, sondern auf die durch die äussere Erfahrung gegebenen Thatsachen. Es ist die Aufgabe der einzelnen Wissenschaften diese Thatsachen genau zu beobachten, festzustellen, nach Aehnlichkeit und Verschiedenheit zu gruppiren, durch Induction die Gesetze ihres Zusammenhanges zu erkennen und diese auf allgemeinere Thatsachen zurückzuführen. Der Philosophie fällt es sodann

1) Cours de philosophie positive. P. I. p. 8.

zu, die Resultate der specialistischen Untersuchungen der einzelnen Wissenschaften zu einem encyklopädischen Gesammtbild der menschlichen Erkenntniss zu vereinigen. Die positive Philosophie enthält daher nach Comte fünf Fundamentalwissenschaften, deren Reihenfolge durch eine nothwendige und unwandelbare Unterordnung bedingt ist und unabhängig von jeder hypothetischen Meinung auf die einfache genaue Vergleichung der entsprechenden Erscheinungen sich gründet: die Astronomie, die Physik, die Chemie, die Physiologie und die Socialphysik. Die erste betrachtet die allgemeinsten, einfachsten, abstractesten, der Menschheit am fernsten liegenden Phänomene; diese beeinflussen alle anderen, ohne von diesen beeinflusst zu werden. Die von der letzten betrachteten Erscheinungen dagegen sind die besondersten, verwickeltsten, concretesten und die Menschheit am unmittelbarsten interessirenden; sie sind mehr oder minder von allen vorhergehenden abhängig, ohne auf sie irgend einen Einfluss auszuüben. Die inneren Erscheinungen des Seelen- und Geisteslebens fallen sonach nicht in das Bereich der positiven Philosophie. Dieselbe weiss weder etwas von der Psychologie, noch von der Logik, noch von der eigentlichen Erkenntnisstheorie. Comte rechtfertigt den Ausschluss der Untersuchungen der inneren Erscheinungen damit, dass bei diesen das beobachtete und das beobachtende Organ identisch seien und dass darum hier keine Beobachtung stattfinden könne.

§ 2.

Beurtheilung der Comte'schen Erkenntnisslehre.

Indem wir zur Prüfung der erkenntnisstheoretischen Ansicht Comte's übergehen, wollen wir zunächst das von ihm hervorgehobene Grundgesetz der menschlichen Geistesentwickelung näher in's Auge fassen. In dieser Beziehung müssen wir, wenn wir mit unparteiischem Blicke die Geschichte des Denkens übersehen, einräumen, dass die An-

sicht Comte's etwas Wahres enthält. Denn in der That zeigen die auf uns gekommenen Denkmäler der ältesten Geistesbildung, dass soweit wir in die graue Vorzeit zurückblicken können, die Menschen ursprünglich die grossen Fragen des Daseins durch theologische, oder sagen wir besser, durch religiöse Vorstellungen zu beantworten suchten. Die erste Bildung des Geistes hatte, soweit unsere geschichtliche Kenntniss reicht, einen religiösen Charakter. Man führte die Erscheinungen der Natur und des menschlichen Lebens unmittelbar auf die absolute Causalität, auf die Gottheit zurück, sei es, dass man dieselbe als Eine oder als mehrfache fasste. Soweit hat Comte Recht. Aber er irrt, wenn er diese historische Thatsache ohne weiters für ein Naturgesetz des menschlichen Vorstellens erklärt. Denn wenn auch heute noch die Weltanschauung der Wilden sowohl, als auch der gewöhnlichen, nicht wissenschaftlich gebildeten Menschen religiös gefärbt ist, so folgt daraus noch nicht, dass es in der Natur des menschlichen Denkens liege, seine Entwicklung mit theologischen Vorstellungen nothwendig zu beginnen. Es können ja auch andere Ursachen, wie Jugenderziehung und Tradition, dieser Erscheinung zu Grunde liegen. Dass diese Factoren bei den wilden Völkern, sowie auch bei der Mehrzahl der Culturmenschen thatsächlich eine sehr wichtige Rolle spielen, ist gar keine Frage. Wohl aber ist es fraglich, ob ein Mensch oder ein ganzer Stamm die Natur und das Leben zuerst mit theologischen Augen anschauen würde, wenn man ihn von frühester Kindheit an beständig jedes religiösen Einflusses berauben und ihn in einer vollständig religionslosen Atmosphäre auferziehen würde. Damit soll jedoch durchaus nicht die Möglichkeit in Abrede gestellt werden, dass ein ohne jeden religiösen Einfluss von aussen erzogener, rein natürlich gebildeter Mensch, nachdem er eine gewisse Entwicklung des Geistes durchgemacht, später allmälig durch eigenes Denken und Fühlen zum Bewusst-

sein des Göttlichen gelangen könne. Im Gegentheil, wir sind überzeugt, dass ein solcher Mensch infolge des seinem Geiste immanenten Causalitätsgesetzes wirklich mit der Zeit zur Annahme eines absoluten Weltprincipes oder der Gottheit kommen werde. Nur wäre dann in seiner Denkentwicklung das »theologische Stadium« nicht die erste Phase, sondern vielmehr die letzte, oder doch wenigstens eine spätere. Wenn sonach auch thatsächlich oder geschichtlich der Gang der menschlichen Geistesentwicklung mit dem »theologischen Stadium« begonnen hat und immer noch beginnt, so ist das noch kein Beweis, dass dies ein Naturgesetz unserer Intelligenz ist, sondern wir haben vielmehr allen Grund anzunehmen, dass wenn alle religiöse Tradition und religiöse Jugenderziehung aus der Welt schwinden würde, die Menschen gerade umgekehrt mit dem »positiven Stadium« oder mit der äusseren Erfahrung und Beobachtung der sinnlichen Thatsachen ihre Weltanschauung beginnen würden, indem sie erst später zum »theologischen« und »metaphysischen Stadium« fortschritten. Die Menschen wären unter dieser Voraussetzung zuerst »Physiker«, dann etwa »Theologen« und endlich »Metaphysiker« oder »Philosophen«. Das wenigstens wäre wohl der rein natürliche psychologische Entwicklungsgang, der vom sinnenfälligen, einzelnen Concreten ausgeht, zu dem zusammenfassenden, höheren Concreten fortschreitet und mit den allgemeinsten Abstractionen endigt.

Zweitens können wir dem Comte'schen Grundgesetz der menschlichen Weltanschauung auch insofern nicht beipflichten, als er meint, dass die erwähnten drei Stadien in der Geschichte der Geistesentwicklung successiv nach einander mit Ausschluss des vorhergehenden Standpunktes gefolgt seien. Denn diese Ansicht widerspricht sowohl der Geschichte im Allgemeinen als der Geschichte der einzelnen Individuen. Thatsächlich gehen die drei Stadien nicht bloss im Alterthum, sondern auch in der

Neuzeit neben einander her, ja sie sind sogar nicht selten in einem und demselben Menschen mit einander vereinigt. Hat auch Comte darin Recht, dass wirklich auf die ursprüngliche theologische oder religiöse Weltanschauung nach Ausweis der Geschichte eine, wenn auch nicht gleich metaphysische, so doch überhaupt philosophische Naturauffassung folgte, so schlossen sich doch beide Standpunkte der Betrachtung weder an sich, noch in concreto jedes Mal aus. So waren z. B. die alten indischen Brahmanen und die ägyptischen Priester, die Pythagoreer, Xenophanes, Anaxagoras, Platon, Aristoteles u. A., wohl Metaphysiker, ohne deshalb aufzuhören »Theologen« zu sein. Desgleichen waren später Descartes, Malebranche und Leibniz Metaphysiker und Theologen zugleich, sowie in Ampère und Secchi der überzeugungsvolle Christ mit dem modernen Physiker vereinigt war.

Freilich wenn man wie Comte den niedrigsten Begriff von der Theologie und der Metaphysik als Maassstab der Beurtheilung anlegt, dann mag seine Stadien-Theorie berechtigt erscheinen. Comte fasst nämlich die Theologie im Grunde als Fetischismus auf, der die Naturkräfte personificirt und vergöttlicht, während die Metaphysik an die Stelle der Fetische die inneren Wesenheiten der Dinge gesetzt haben soll. Beide Begriffe sind jedoch höchst unzulänglich. Man darf offenbar nicht eine Erscheinung nach ihrer untersten und geringsten Stufe und Form charakterisiren. Wäre dies richtig, dann dürften wir auch z. B. den Menschen als eine animale Keimzelle definiren. Obschon diese Bestimmung nicht durchaus falsch wäre, da wirklich der Mensch anfänglich eine solche Zelle darstellt, so wäre doch damit zu seiner Charakterisirung soviel wie nichts gesagt. Aehnlich verhält es sich mit der Theologie und der Metaphysik. Sowohl die Theologie als die Metaphysik haben Entwicklungsphasen durchgemacht, deren höhere Formen etwas Anderes sind, als Comte sie hinstellt.

Beide können darum recht wohl neben einander hergehen, ohne einander zu verdrängen, ja sie können in einem und demselben Geiste vereinigt sein, wie thatsächlich die Geschichte es lehrt.

Aehnlich verhält es sich mit der Physik oder dem »positiven Stadium« Comte's. Die physicalische Betrachtungsweise der Welt schliesst nicht nothwendig die metaphysische und die theologische aus. Es kann Einer ein ausgezeichneter Physiker sein, ohne deshalb alle und jede Metaphysik und Theologie als Irrwahn über Bord zu werfen. Sogar innerhalb der modernen positiven Wissenschaft selbst machen sich metaphysische Elemente geltend. Jede Wissenschaft enthält, genau betrachtet, metaphysische Begriffe. Das Richtige in der Comte'schen Theorie von den drei Erkenntnissstadien besteht sonach darin, dass thatsächlich anfangs die theologische Betrachtungsweise der Welt die allgemeine Geistesrichtung bildete, dass sodann später die metaphysische Auffassung in der Wissenschaft vorherrschte und dass in der Neuzeit die positive Forschung das Uebergewicht erlangt hat, ohne jedoch jede Metaphysik und Theologie überwunden und beseitigt zu haben.

Was sodann das Erkenntnissprincip des Comte'schen Positivismus im Besonderen anbelangt, so kann man ihm mit Recht den Vorwurf machen, dass es sowohl nicht positiv als auch nicht kritisch genug ist.

Ich sage, es ist nicht positiv genug, da es das Gebiet des Erkennens auf die äusseren, sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen beschränkt und dadurch ein hochwichtiges Gebiet von mindestens ebenso positiven Thatsachen, als es die physischen Erscheinungen sind, nämlich die psychischen Phänomene, von der wissenschaftlichen Forschung ausschliesst. Diese Einschränkung der positiven Wissenschaft auf die objective Untersuchung der äusseren, sinnenfälligen Thatsachen und die damit nothwendig zusammenhängende

Ausschliessung der inneren, geistigen Phänomene ist durchaus unberechtigt und der Grund, welchen Comte dafür geltend macht, ist unhaltbar. Indem nämlich Comte von dem Grundsatze ausgeht, dass das Wirkliche nur durch unmittelbare Beobachtung festgestellt und in seinen Gesetzen erkannt werden könne, kommt er zu dem Schlusse, dass, da eine innere Beobachtung der psychischen Thatsachen uns unmöglich sei, es auch keine positive Wissenschaft von denselben geben könne. Illusorisch, sagt er daher, ist die Psychologie, welche den Anspruch erhebt, die Grundgesetze des menschlichen Geistes, indem sie ihn in sich selbst betrachte, zu entdecken. »Durch eine seltsame Spitzfindigkeit hat man in letzter Zeit zwei Arten von Beobachtung von gleicher Bedeutung unterscheiden wollen, eine äussere nämlich und eine innere Beobachtung, von welchen die letztere einzig der Untersuchung der intellectuellen Phänomene geweiht sein sollte. Ich muss mich hier darauf beschränken, nur einen Gedanken anzudeuten, welcher vor anderem deutlich beweist, wie diese directe Betrachtung des Geistes durch sich selbst eine reine Illusion ist. Noch vor kurzem glaubte man, das Sehen erklärt zu haben, indem man sagte, dass die Lichteinwirkung der Körper ein Gemälde von deren äusserer Gestalt und Farbe auf der Retina entwerfe. Und dagegen haben die Physiologen mit Recht eingewendet, dass wenn die Lichteindrücke wie Bilder wirken würden, ein anderes Auge nöthig wäre, um sie anzuschauen. Liegt aber nicht der gleiche Fall in noch verstärktem Maasse auch hier vor? In der That ist es offenbar, dass vermöge einer unabänderlichen Nothwendigkeit der menschliche Geist alle, nur nicht die eigenen Phänomene direct beobachten kann; fehlt es ja doch hier an dem, welcher die Beobachtung machen könnte. — Was die Beobachtung eigener intellectueller Phänomene während ihres Verlaufes betrifft, so besteht dafür eine offenbare Unmöglichkeit. Das denkende

Individuum kann sich nicht in zwei zertheilen, von welchen das eine nachdenkt, während das andere es nachdenken sieht. Das Organ welches beobachtet, und das, welches beobachtet wird, sind in diesem Falle identisch, wie könnte also die Beobachtung stattfinden? Diese angebliche psychologische Methode ist also schon von der Wurzel aus nichtig in ihrem Princip. Und zu welchen ganz widersprechenden Weisen des Verfahrens wird man nicht alsogleich dadurch geführt! Auf der einen Seite wird man angewiesen, sich von jeder äusseren Wahrnehmung möglichst zu isoliren und insbesondere jede intellectuelle Arbeit sich zu untersagen; denn was sollte, wenn man sich auch nur mit dem einfachsten mathematischen Exempel beschäftigte, aus der inneren Beobachtung werden? Auf der andern Seite, wenn man endlich durch solcherlei Maassnahmen zu diesem Zustande vollkommenen intellectuellen Schlafes gelangt ist, soll man sich mit der Betrachtung der Thätigkeiten abgeben, welche sich im Geiste abspielen, wenn nichts mehr in ihm vorgeht. Unsere Nachkommen, ohne Zweifel, werden ein Unternehmen wie dieses zu ihrer Belustigung einmal auf die Bühne gebracht sehen[1]).«

Die Comte'sche Ansicht enthält auch hier zum Theil etwas Richtiges. Es ist nämlich wahr, dass wir nicht im Stande sind, unsere actuellen seelischen Thätigkeiten und Zustände unmittelbar zu beobachten, wie wir es bei den physischen Phänomenen können. Wir vermögen nicht Etwas actuell wahrzunehmen oder vorzustellen und zugleich die Vorstellungsthätigkeit selbst zum Gegenstand der Betrachtung zu machen; denn wer das Letztere mit Aufmerksamkeit thun würde, dem würde dabei das Erstere entschwinden. Die Töne, welche wir hören, können wir zwar beobachten, das Hören der Töne aber können wir nicht beobachten. Ebenso kann man

1) Cours de philosophie positive. P. I. p. 30 ff.

nicht die Affecte der Liebe oder des Zornes gegenwärtig empfinden und dieselben zugleich unmittelbar beobachten oder eine Reflexion darüber anstellen. Denn in dem Momente, wo man über seine Gemüthsbewegungen mit Ruhe nachdenkt, verlieren sie ihren eigenthümlichen Charakter der Lebhaftigkeit und hören damit auf, Affecte zu sein.

Indess wenn auch eine directe Beobachtung actueller seelischer Phänomene nicht stattfinden kann, so ist es doch möglich, bereits erlebte und vorübergegangene Seelenzustände im Gedächtniss zu reproduciren und sie in der Phantasie zum Gegenstande aufmerksamer Betrachtung zu machen. Und die Reproduction wird um so treuer und dementsprechend die Beobachtung um so sicherer sein können, je kürzer die Zwischenzeit ist zwischen dem actuellen Seelenzustande und der darauf sich beziehenden Reflexion. Soeben erst vergangene seelische Acte, deren Eindruck noch frisch im Gedächtniss ist, lassen sich darum am besten innerlich beobachten. Demnach gibt es also doch eine Art innerer Beobachtung, wenn auch nicht von actuellen, so doch von in der Phantasie reproducirten psychischen Zuständen, was Comte nicht beachtet hatte.

Aber noch mehr! Ausser dieser inneren Beobachtung im Gedächtniss, welche sich auf vergangene seelische Thätigkeiten bezieht, haben wir noch ein anderes Mittel, durch das wir auch actuelle oder gegenwärtige psychische Zustände erkennen können und dieses ist die innere Wahrnehmung. Es besteht nämlich ein Unterschied zwischen innerer Beobachtung und innerer Wahrnehmung, und da Comte beide confundirte, so hat er mit der ersteren auch die letztere verworfen. Die meisten seelischen Acte und Zustände — wenn nicht alle, wie Manche behaupten — sind erfahrungsgemäss mit Bewusstsein unmittelbar verbunden, welches uns nicht bloss von ihrer mentalen Existenz, sondern auch von ihrer Intensität und ihrer Beschaffenheit im Unterschiede von anderen

seelischen Acten und Zuständen Kunde gibt. Wenn ich z. B. diesen Tisch betrachte, so nehme ich nicht bloss das betreffende Object wahr, sondern ich weiss zugleich auch, dass ich wahrnehme und nicht etwa phantasire oder im Zorn erglühe. Wenn ich mir dagegen diesen Tisch nur in der Phantasie vorstelle, so weiss ich unmittelbar genau, dass ich ihn nicht sinnlich wahrnehme, sondern bloss als ein Gedächtnissbild in mir habe, das von dem früheren directen Wahrnehmungsobject des Tisches unterschieden ist, wenn es auch in manchen Stücken mit ihm übereinstimmt. Wenn ich ferner beispielsweise jenen Apfel, der dort liegt, essen will, so ist nicht nur die Wahrnehmung desselben, sowie der bestimmte Willensact in mir, sondern ich weiss auch zugleich, dass ich den Apfel sehe und dass der Willensact des Essens in mir ist.

Und so verhält es sich mit allen bewussten psychischen Phänomenen: sie existiren nicht bloss in uns, sondern wir wissen auch zugleich um ihre Existenz und unterscheiden sie in ihrer Eigenthümlichkeit von einander, d. h. wir nehmen sie unmittelbar innerlich wahr.

Diese innere Wahrnehmung, die direct auf ihre Objecte geht, erfasst das Wirkliche, nämlich die psychischen Phänomene, als solche in ihrer nackten Wahrheit. Wohl gewährt uns die innere Erfahrung keine derartige anschauliche Erkenntniss wie die äussere Wahrnehmung, aber dessenungeachtet etwas Positives, und es ist deshalb ein Fehler des Comte'schen Positivismus, dieses wichtige Gebiet der inneren Wirklichkeit principiell aus dem Forschungsbereich ausgeschlossen zu haben. Die inneren Erfahrungsthatsachen sind ebenso positiv wie die äusseren.

Einen weiteren Mangel des in Rede stehenden erkenntnisstheoretischen Standpunktes erblicken wir in Folgendem. Diesem Principe gemäss soll nämlich nur das als Realität anerkannt werden und Gegenstand der Wissenschaft sein, was sich durch die unmittelbare objective

Beobachtung feststellen lässt. Wäre dieser Grundsatz richtig, dann könnte von allgemeinen Naturgesetzen in der Wissenschaft keine Rede mehr sein. Denn die unmittelbare objective Beobachtung bietet uns nichts als empirisch Einzelnes und dessen zeitliche Aufeinanderfolge. Von einer nothwendigen Verknüpfung des Einzelnen oder von allgemeinen Gesetzen, welche die Naturerscheinungen beherrschen, nehmen wir unmittelbar sinnlich nichts wahr. Wenn nun aber dennoch die positive Philosophie allgemeine Naturgesetze als wirklich und für uns erkennbar anerkennt und deren Erforschung als das höchste theoretische Ziel der Wissenschaft betrachtet, so gibt sie damit indirect selbst zu, dass das Gebiet unserer Erkenntniss nicht auf das unmittelbar objectiv Beobachtete nothwendig beschränkt ist, sondern dass wir auch über das unmittelbar Wahrgenommene hinaus noch ein positives Wissen erreichen können.

Diese Alternative ist für das positivistische, sowie überhaupt für das empiristische Erkenntnissprincip von entscheidender Bedeutung: entweder sind wir im Stande, allgemeine Naturgesetze zu erkennen, — und dann ist das in Rede stehende Princip, demzufolge das positive Wissen nur auf das unmittelbar objectiv Gegebene eingeschränkt ist, ungenügend; oder wir können etwaige allgemeine Naturgesetze nicht erkennen, — dann darf man deren Eruirung auch nicht mehr als das Ziel der Wissenschaft hinstellen, noch kann man dann mit Fug und Recht von der vergangenen und gegenwärtigen Erfahrung auf zukünftige Ereignisse Schlüsse ziehen. Ausser der einzelnen actuellen Wahrnehmung bleibt in diesem Falle alles Andere ungewiss.

Indem aber Comte thatsächlich allgemeine Gesetze des Wirklichen anerkennt, geht er über sein eigenes Princip hinaus.

Dasselbe thut er bei der Aufstellung seiner posi-

tiven Religion. An die Stelle des transscendenten Gottes sowie der Naturgötter setzt er die Menschheit. Sie ist ihm das allein wahre höchste Wesen, dessen nothwendige Glieder wir sind; das ewige, unermessliche Wesen, das in jedem von uns neu auflebt. Ihr müssen wir unsere Verehrung und Anbetung zollen. Auf sie sollen sich alle unsere Ansichten von unserer individuellen und Gesammtexistenz, alle unsere Betrachtungen, um sie zu erkennen, alle unsere Neigungen, sie zu lieben, all unser Wirken, ihr zu dienen, beziehen[1]). Die Menschheit also ist die wahre Gottheit.

Es fragt sich aber nun, ist der Positivismus zur Annahme eines derartigen höchsten Wesens von seinem Standpunkte aus berechtigt? Offenbar nicht. Denn die unmittelbare objective Beobachtung, der wir ihm zufolge allein vertrauen sollen, lehrt uns nur die Existenz von menschlichen Individuen, die eine Zeitlang leben und dann vergehen, sowie von gewissen socialen Verbindungen derselben. Ein unermessliches, ewiges, höchstes Wesen aber, Menschheit genannt, hat die positive Wissenschaft nie und nirgends nachgewiesen, und kann es auch in der Zukunft nicht nachweisen, wenn sie ihrem Princip treu sein will. Sie kann nicht mehr behaupten als eine Summe lebender und verstorbener Einzelmenschen, die durch gewisse sociale Beziehungen zu kleineren und grösseren Complexen verbunden sind. Aber diese Summe und die gegliederte sociale Vereinigung der menschlichen Individuen bildet doch wahrlich kein einheitliches, sie alle umfassendes Wesen, das, weil ewig und unermesslich, von jedem Einzelnen verschieden und unserer Anbetung würdig ist. Indem aber dennoch Comte ein solches höchstes Wesen angenommen hat, ging er abermals über sein eigenes Princip hinaus.

1) Discours sur l'ensemble du positivisme. p. 324.

Freilich sind ihm hierin die meisten seiner Anhänger nicht gefolgt, und hat man ihm bekanntlich wegen dieser seiner »Religion« gegen das Ende seines Lebens Geistesschwäche und Schwärmerei nachgeredet, die man besonders dem Einfluss der von ihm abgöttisch verehrten Frau de Vaux zuschrieb. Mag nun auch dieser weibliche Einfluss auf ihn von grosser Bedeutung gewesen sein, so zeugt doch sein im Jahre 1848 veröffentlichter »Discours sur l'ensemble du positivisme«, worin schon seine religiöse Anschauung niedergelegt ist, noch keine merkliche Abnahme seiner geistigen Kräfte. Jedenfalls aber ist es sehr merkwürdig, dass sogar ein so »starker Geist« wie Comte, welcher Jahre lang so kräftig der Theologie und der Metaphysik zu Grabe geläutet hatte, schliesslich selbst eine Religion zu stiften versuchte. Das positivistische Princip in seiner Strenge hat ihm offenbar selbst nicht mehr genügt, und es ist, wie wir gesehen haben, auch vom rein wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus nicht zureichend[1]).

Drittes Kapitel.

Der gemischte Realismus J. H. v. Kirchmann's.

§ 1.

Die Lehre von den Wahrnehmungen.

Der erkenntnisstheoretische Standpunkt des bekannten eifrigen Herausgebers der »philosophischen Bibliothek«, J. H. von Kirchmann's lässt sich wohl am besten als gemischten Realismus bezeichnen, indem er einerseits die Objectivität des Wahrnehmungsinhaltes behauptet, anderseits den sogen. Beziehungsbegriffen nur subjective Geltung beimisst. Mit dem einen Fuss steht er also auf realisti-

1) Ueber den Positivismus in Deutschland vgl. Ernst Laas, Idealismus u. Positivismus. 3 Bände. 1884.

schem, mit dem andern auf idealistischem Boden. Auf der einen Seite neigt er stark dem naiven Bewusstsein zu, auf der anderen ist er nahe verwandt mit der Kant'schen Lehre von der Subjectivität der Kategorien.

Sehen wir nun zu, wie Kirchmann seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt im Einzelnen vertritt, um ihn sodann einer Prüfung zu unterwerfen!

Er geht aus von dem Begriffe des Erkennens und bestimmt dasselbe als ein Wissen, soweit es die Wahrheit enthält. Nach der alten Definition der Griechen aber sei die Wahrheit die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstand. Da nun die Uebereinstimmung nur ein anderes Wort für die Gleichheit sei, diese aber nicht ohne Ungleichheit bestehen könne, so sei in jener Definition gesetzt, dass in Sein und Wissen ein Identisches enthalten ist, was nur durch den Hinzutritt von Unterschiedenem zu einem Gleichen in beiden sich gestalte. Dieses Identische sei der Inhalt, das Unterschiedene die Form. Sein und wahres Wissen seien deshalb ihrem Inhalt nach identisch und nur in der Form, welche diesen Inhalt befasst, unterschieden.

Kirchmann preist es daher als ein grosses Verdienst Schelling's und Hegel's, diese Identität von Wissen und Sein wieder geltend gemacht zu haben, nachdem sie in den Systemen vor ihnen völlig verloren gegangen sei; nur habe Hegel insofern gefehlt, als er wohl den Unterschied von beiden auch anerkannt, aber als ein Unwesentliches und Gleichgültiges gesetzt habe, überhaupt Identität und Unterschied als zugleich und in Einem behauptete, womit sein Begriff in den Widerspruch und das Unfassbare gerathen sei.

Auf die Frage nun: wodurch wir denn den Inhalt des Seienden ohne dessen Form erfassen? antwortet Kirchmann: durch das Wahrnehmen. Im Wahrnehmen

»fliesst der Inhalt des Seienden in das Wissen über« und ist in beiden als identisch, während dagegen die Seinsform in die Vorstellung nicht übergeleitet wird. Sie ist gleichsam das Harte, das Starre, die Grenze, an welcher das Wahrnehmen bei der Uebernahme des Inhalts sich stösst. Und nur durch diesen Widerstand, welchen die Seinsform dem Wahrnehmen leistet, gilt sie demselben als ein Seiendes, d. h. als ein Nicht-Wissbares.

Die Art und Weise aber, wie der Inhalt des Seienden in das Wissen bei dem Wahrnehmen überfliesst und als ein identischer in beiden sich erhält, ist nach Kirchmann der Selbstwahrnehmung entzogen und überhaupt nicht vorstellbar, weil die Seele diesen Inhalt für sich, ohne die Wissensform, nicht erfassen und sich vorstellen kann. Doch zeige die Selbstbeobachtung, dass der Wahrnehmungsvorgang weder ein Thun noch ein Leiden, weder eine Action des Gegenstandes auf die Seele, noch eine Reaction dieser gegen jenen, also auch kein Product aus beiden, sondern ein reines einfaches Geschehen sei.

Dass die Wahrnehmung uns die objectiven Gegenstände wirklich liefert, geht nach Kirchmann aus der Bewusstseinsthatsache hervor, dass jedes Wahrnehmen seinen Inhalt als ein ausserhalb seiner selbst Bestehendes, und damit als ein Seiendes im Gegensatz zu dem Gewussten setze und dass diese Setzung für den Wahrnehmenden den Charakter der Nothwendigkeit an sich trage. Die Sinneswahrnehmung setzt das Seiende ausserhalb der wahrnehmenden Seele; die Selbstwahrnehmung, auch innere Wahrnehmung genannt, nimmt es zwar als Theil der eigenen Seele, aber doch immer als ein von dem wahrnehmenden Wissen verschiedenes Seiende. Deshalb lautet Kirchmann zufolge der erste Fundamentalsatz der Wahrheit: »Das Wahrgenommene ist (existirt).« Mit anderen Worten: Der Inhalt alles körperlich und geistig

Seienden kann nur vermittelst der Wahrnehmung von dem menschlichen Wissen erfasst werden; nur die Wahrnehmung in ihren beiden Arten (als Sinnes- und Selbstwahrnehmung) bildet die Brücke, welches den Inhalt des Seienden in das Wissen überführt, und dieser Inhalt gilt vermöge seines Ursprungs als wahr, d. h. als identisch mit dem Inhalt des Gegenstandes.

Indess, fährt Kirchmann fort, bemerkt das Denken bei Bearbeitung dieses Inhalts bald, dass manchfache Widersprüche sich darin finden. Darum müsse noch ein zweites Princip, welches dem Denken angehöre, zu dem ersten Fundamentalsatz der Wahrnehmung kommen und bei der Erforschung der Wahrheit angewandt werden, und dieses Princip laute: »Das sich Widersprechende ist nicht (existirt nicht)«. Beide Fundamentalsätze vereint bilden das erkenntniss-theoretische Princip des Kirchmann'schen Realismus.

Gerathen diese zwei Sätze, wie z. B. bei den Sinnestäuschungen, mit einander in Collision, dann gilt nach unserem Philosophen der zweite als der höhere, dem der erstere zu weichen habe. Die Wahrheit könne nur durch die Verbindung von Wahrnehmen und Denken erreicht werden und jedes Wahrgenommene bedürfe einer Prüfung durch das Denken. Erst wenn sich ergibt, dass es in sich und mit anderem, bereits erkanntem Wahren in keinem Widerspruch stehe, gelte es als wahr.

Ein Beweis für die genannten zwei Fundamentalsätze ist nach Kirchmann unmöglich, da alle Beweise ihre Beweiskraft erst von ihnen entnehmen. Ein Beweis derselben durch Schlussfolgerung ist auch deshalb unmöglich, weil in dieser das Wissen nicht aus sich heraustritt, sondern nur innerhalb seiner selbst sich bewegt und nur das eine Wissen von dem andern ableitet; der Obersatz im Schliessen ist selbst nur ein Wissen. Allein hier handle es sich darum, den Uebergang vom Wissen heraus zum

Sein zu finden, und es sei klar, dass ein solcher niemals auf dem Wege des Schliessens gewonnen werden könne. Der Mensch habe vielmehr für die Wahrheit dieser Fundamentalsätze nur die Nothwendigkeit, mit welcher in seinem Wissen das Sein an den ersten und das Nichtsein an den zweiten gebunden sei[1]).

§ 2.

Die Lehre von den Beziehungsbegriffen.

Ausser dem Wahrnehmen betrachtet Kirchmann, wie bemerkt, das Denken als ein Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit. Zwar ist ihm zufolge das Denken keine Quelle, aus dem uns ein Seinsinhalt zufliesse, aber doch ein Instrument, wodurch wir den Wahrnehmungsinhalt bearbeiten und von seinen falschen Bestandtheilen reinigen. Während das Wahrnehmen nur als ein einfaches Geschehen empfunden werde, liege im Denken eine Thätigkeit, welche nach verschiedenen Richtungen sich entfalte. Und zwar lassen sich nach Kirchmann fünf Denkrichtungen unterscheiden: 1. Das wiederholende Denken (Erinnerung, Gedächtniss); 2. Das trennende Denken (Urtheilen, Scharfsinn, Analyse); 3. Das verbindende Denken (Phantasie, Conception, Synthese); 4. Das beziehende Denken (Vergleichen, Verhältniss, τα προς τι); und 5. die unterschiedene Art, einen Inhalt zu wissen (Aufmerksamkeit, gewisses, nothwendiges Wissen). Die wichtigste von diesen Richtungen ist unserem Philosophen zufolge das trennende Denken und zwar das begriffliche Trennen. Zwar sind die Trennstücke dieses Denkens: die Begriffe und die bildlichen Reste, durch deren Abtrennung der Begriff gewonnen wurde, für sich nicht wahrnehmbar, da sie aber aus der Wahrnehmungsvorstellung durch Trennen

1) Vgl. J. H. v. Kirchmann, Die Lehre vom Wissen. 2. Aufl. S. 65 ff. — Ueber das Princip des Realismus. 1875. S. 6 ff.

gewonnen sind, so entspricht ihrem Inhalt auch ein Stück in dem wahrgenommenen Gegenstande, und der Inhalt des Begriffs ist ebenso im Gegenstand als ein seiender, wie in der Vorstellung als ein gewusster enthalten. Der Begriff ist deshalb, wie Kirchmann bemerkt, nicht bloss oder allein im Wissen (post rem), sondern auch im Sein (in re). Und zwar ist der begriffliche Inhalt im Sein so vielmal, als einzelne Gegenstände zu ihm gehören; trotz der Gleichheit dieses Inhalts lassen jedoch die unterschiedenen Orte in dem Raume und in der Zeit, in welchen sie sich befinden, sie nicht in die Identität zusammenfallen. Aber im Wissen, wo diese unterschiedenen Orte als gleichgültig bei Seite bleiben, fallen diese vielen Begriffe unterschiedslos zusammen. Deshalb ist im Wissen der jedesmalige Begriff nur einer.

Ausser diesen, man kann sagen, realen Begriffen, denen in der Objectivität Etwas entspricht, gibt es nach Kirchmann noch eine andere Klasse von Begriffen, die ihren Ursprung in der Seele selbst oder im Denken haben — die Beziehungsbegriffe. Diese bieten seiner Ansicht gemäss kein Wissensbild eines Seienden, aber dadurch dass sie in ihrer Reinheit leer von jeglichem seienden Inhalt sind, sind sie befähigt, sich jedem Inhalt anzufügen, ihn gleichsam zu umspinnen und dadurch eine so enge Verknüpfung mit ihm einzugehen, dass sie mit wenig Ausnahmen sowohl von dem gewöhnlichen Vorstellen, wie von der Wissenschaft für Bezeichnungen seiender Bestandtheile der Dinge gehalten werden.

Die ursprünglichen Beziehungsbegriffe oder Beziehungsformen können nicht von einander abgeleitet werden; sie müssen, wie schon Aristoteles es mit seinen Kategorien gethan, aus der Erfahrung d. h. aus dem Sprachvorrath der cultivirteren Völker ausgesondert werden. Auf diesem Wege lassen sich nach Kirchmann zwölf Urformen aufstellen, die sich zu drei in vier Klassen ordnen lassen.

Die erste enthält das Nicht, das Und und das Oder; die zweite: das Gleich, die Zahl und das Alle; die dritte: das Ganze mit seinen Theilen; die Ursache mit ihrer Wirkung; die Substanz mit ihren Accidenzen; die vierte: das Wesen und das Unwesentliche, die Form und den Inhalt und endlich das Aeussere und das Innere.

Diese Beziehungsformen sind nach Kirchmann keine seienden Bestimmungen der objectiven Dinge, stammen also auch nicht aus denselben. Da sie jedoch nicht bloss im Denken des Gebildeten, sondern auch des Ungebildeten und in den Sprachen roher Völker sich finden, so beweist das mehr wie alles Andere, dass sie ein ursprünglicher Besitz der menschlichen Seele sind.

Ihr Nutzen liegt zunächst in einer Erleichterung des Denkens und der Gedankenmittheilung, vor allem aber in einer stärkeren Vergeistigung des von der Wahrnehmung überkommenen Inhalts des Seienden. Schon durch die Uebernahme dieses Inhalts in die Wissensform bei der Wahrnehmung ist diese Vergeistigung eingetreten, und durch die Verschmelzung dieses Inhaltes mit den Beziehungsformen tritt diese Vergeistigung ein zweites Mal ein[1]).

Das Gesagte dürfte genügen, um die erkenntnisstheoretische Anschauung J. H. v. Kirchmann's in ihren charakteristischen Hauptzügen zu erfassen.

§. 3.

Prüfung des Kirchmann'schen Realismus:

a) Die Lehre vom Wahrnehmen.

Vor allem erachte ich es für ein besonderes Verdienst des um die philosophische Wissenschaft unermüdlich thätig gewesenen H. v. Kirchmann, dass er trotz der ge-

1) J. H. v. Kirchmann, Princip d. Realism. S. 15 ff.

waltigen idealistischen Strömung in der gegenwärtigen Philosophie in klarer, entschiedener Sprache seiner Ueberzeugung von der Wahrheit des realistischen Princips ohne Rückhalt Ausdruck verliehen und dadurch eine meines Erachtens nicht ungerechtfertigte Reaction gegen die entgegengesetzte, zur Mode gewordene Gedankenrichtung eingeleitet hat.

Wenn ich nun aber auch Dies im Allgemeinen an Hrn. v. Kirchmann rühmend anerkenne, so gibt es doch gar manche Punkte, in denen mir seine erkenntnisstheoretischen Ansichten nicht das Richtige zu treffen scheinen, und zwar gilt Das zunächst hinsichtlich seiner Lehre vom Wahrnehmen. Wohl hat Kirchmann Recht, wenn er betont, dass das Wahrnehmen in seiner doppelten Richtung nach aussen und innen den festen Grund und Boden oder die Quelle bildet, woraus wir unseren Wissensinhalt schöpfen; aber es wäre zu viel behauptet, wenn man diesen Satz dahin deutete, dass wir *nur* Das, was uns die *unmittelbare* (äussere oder innere) Wahrnehmung liefert, erkennen könnten und dass Alles, was darüber hinaus liegt, für uns ein Buch mit sieben Siegeln sei. Ist auch das reine Denken unvermögend, *aus sich allein* einen objectiven Wahrheitsinhalt zu spinnen, und muss es, um zu einem solchen zu gelangen, durch die Wahrnehmung befruchtet werden, so ist es doch nicht derartig an die Erfahrung geknüpft, dass es über dieselbe hinaus nichts erkennen könne. Wäre das Letztere der Fall, dann müssten alle Wissenschaften sich nur darauf beschränken, die äusseren und inneren Wahrnehmungsthatsachen einfach zu beobachten und zu beschreiben, ohne auf deren inneren Zusammenhang und deren Grundlagen, da diese ja nicht sinnlich wahrgenommen werden können, einzugehen. Darauf beschränken sich jedoch thatsächlich die Wissenschaften nicht, weder die Natur- noch die Geistes- noch die Geschichtswissenschaften, sondern alle — auch

Hr. v. Kirchmann nicht ausgenommen — machen mehr oder weniger Schlüsse aus dem unmittelbar Wahrgenommenen auf Solches, das entweder überhaupt nicht, oder noch nicht, oder nicht mehr wahrgenommen werden kann. Und da, wie die Geschichte der Wissenschaften lehrt, solche sich zwar auf die Wahrnehmung stützende, aber dennoch dieselbe überschreitende Schlüsse nicht selten sich späterhin durch die Erfahrung als wahr bestätigten, so ist das ein thatsächlicher Beweis, dass das Denken, wenn es die Fingerzeige der Wahrnehmung wohl beachtet und den ihm innewohnenden logischen Gesetzen folgt, auch überempirische Thatsachen zu eruiren im Stande ist. Unsere Erkenntniss beschränkt sich also nicht nothwendig allein auf das unmittelbar Wahrgenommene, sondern auch Solches, das unserer äusseren oder inneren Wahrnehmung entzogen oder verborgen ist, gilt der Wissenschaft als wirklich seiend, wenn eine oder mehrere direct beobachtete Thatsachen unmittelbar oder mittelbar unser Denken zu dessen Annahme nöthigen. Insofern ist demnach nicht die Wahrnehmung oder die Erfahrung allein, sondern auch das auf der letzteren fussende Denken als eine Quelle der Wahrheit zu betrachten und der reine Empirismus zeigt sich als ein einseitiger und beschränkter erkenntnisstheoretischer Standpunkt.

Ja noch mehr; fassen wir die Sache genauer in's Auge, so dürfte sich uns wohl ergeben, dass die Wahrnehmung oder die Erfahrung für sich allein ohne das Denken gar nicht eine, oder gar die einzige Quelle der Wahrheit ist, so wenig als das blosse Denken ohne die Wahrnehmung. Zwar stellt H. v. Kirchmann als unbeweisbares, aber dennoch unumstössliches Axiom an die Spitze: »Das Wahrgenommene ist (existirt),« d. h. die Wahrnehmung bietet uns das Seiende. Aber, fragen wir, ist dieser Satz in dieser seiner Allgemeinheit wirklich ganz sicher und wahr, so dass er als ein unumstössliches Axiom gelten kann?

Wenn wir keinen Beweis, wie Kirchmann sagt, für ihn geben können, was für eine Garantie haben wir wenigstens für seine Richtigkeit? Darauf erwidert er mit der Bewusstseinsthatsache, dass jedes Wahrnehmen seinen Inhalt als ein ausserhalb seiner selbst Bestehendes und damit als ein Seiendes im Gegensatz zu dem Gewussten setze und dass die Setzung für den Wahrnehmenden eine nothwendige sei.

Allein dagegen ist zu bemerken: wenn dem wirklich so wäre, wie Kirchmann behauptet, dass das Wahrnehmen seinen Inhalt als ein ausserhalb seiner selbst Bestehendes mit Nothwendigkeit setze, so wäre Dies noch keine hinreichende Bürgschaft für die objective Realität des Wahrnehmungsinhaltes. Denn das Wahrnehmen ist ein subjectiver Act, und wenn es als solcher auch mit Nothwendigkeit etwas als draussen seiend setzt, so ist damit noch keine objective sondern nur eine subjective Nothwendigkeit vorhanden. Indessen trifft die obige Behauptung Kirchmann's nicht zu; denn das Wahrnehmen selbst »setzt« nichts, noch auch das wahrnehmende Subject. Wenn ich beispielsweise jene Wand anschaue, so ist nicht mein Wahrnehmen es, welches dieses Object als etwas Aeusseres »setzt«, ebenso wenig mein percipirendes Ich, sondern dieser Gegenstand selbst stellt sich mir mit objectiver Nothwendigkeit als draussen seiend dar. —

Ferner widerstreitet Kirchmann seinem eigenen ersten Princip, wenn er sagt, dass in dem Wahrnehmungsinhalte sich mannigfache Widersprüche finden, welche in der Objectivität nicht existiren, weshalb er es für nothwendig erachtete als zweiten Fundamentalsatz aufzustellen: »Das sich Widersprechende ist nicht (existirt nicht).« Denn wenn wirklich das Wahrgenommene derartige Widersprüche involvirt, welche in Wahrheit nicht real existiren, dann ist es auch nicht allgemein richtig, dass »das Wahrgenommene ist.« —

Was sodann den dritten principalen Satz Kirchmann's betrifft, dass der Wahrnehmungsinhalt und der objective Seinsinhalt identisch seien, so lässt sich auch dieser auf seinem Standpunkt nicht wohl aufrechthalten. Denn wenn diese Identität wirklich besteht, dann muss der Inhalt der Wahrnehmungen und der Inhalt der objectiven Dinge sich durchaus decken. Wenn dagegen die objectiven Dinge mehr oder weniger Inhalt in sich schliessen als ihre entsprechenden Wahrnehmungsvorstellungen, so kann offenbar von einer Identität beider keine Rede sein. Nun aber sagt H. v. Kirchmann selbst: »Der Inhalt des Seienden ist für die Wahrnehmung unerschöpflich; nicht bloss als Inhalt der Welt, sondern auch Inhalt des einzelnen concreten Gegenstandes[1].« Sonach deckt sich auch nicht vollständig der Wahrnehmungs- und der Seins-Inhalt, und folglich besteht keine Identität zwischen beiden.

Dasselbe ergibt sich auch daraus, dass, wie H. v. Kirchmann selbst sagt, im Wahrnehmungsinhalt sich »mannigfache Widersprüche vorfinden, welche auf Grund des zweiten Fundamentalsatzes von der objectiven Nichtexistenz des Widerspruches als das Falsche ausgestossen werden müssen[2].« Denn, enthält wirklich der Wahrnehmungsinhalt unwahre Bestandtheile, die in der objectiven Welt nicht vorhanden sind, so kann er auch nicht als identisch mit dem Seinsinhalt bezeichnet werden.

Dazu kommt ein Drittes. Die Identität des Wahnehmungsinhaltes und des Seinsinhaltes lässt sich nur unter der Voraussetzung behaupten, dass der Seinsinhalt ohne alle Vermittlung in das Wahrnehmen übergeht: Denn sobald sich nachweisen lässt, dass der Wahrnehmungsact durch anderweitige Zwischenglieder causal vermittelt ist, lässt sich die behauptete Identität nicht

1) Princip des Realismus. S. 9. — 2) A. a. O. S. 12.

mehr aufrechterhalten, da der Seinsinhalt infolge dieser Vermittlung vor seinem Uebergang ins Bewusstsein eine Modification erleiden müsste. Nun aber ist thatsächlich die Wahrnehmung durch die Thätigkeiten der Sinnesorgane, Nerven und Hirncentraltheile physiologisch vermittelt und ohne dieselben unmöglich. Folglich lässt sich nicht annehmen, dass die Wahrnehmungsvorstellungen ihrem Inhalte nach identisch sind mit den äusseren Dingen, die sie hervorrufen.

Freilich gibt Kirchmann eine solche causale Vermittlung der Wahrnehmung nicht zu, sondern behauptet, dass »der Inhalt des Seienden durch das Wahrnehmen aus dem Gegenstande in das Wissen überfliesse und dadurch aus der Form des Seins heraus in die Form des Wissens übergeleitet werde[1].« »Der Vorgang beim Wahrnehmen sei weder ein Thun noch ein Leiden; es sei keine Action des Gegenstandes auf die Seele und keine Reaction dieser gegen jenen, also auch kein Product aus beiden, sondern ein reines einfaches Geschehen. Denn die sorgfältigste Selbstbeobachtung biete es nur so und wisse von solchen Actionen nichts[2].«

Allein gegen diese Auffassung ist Folgendes zu bemerken. Wohl ist es richtig, dass die Wahrnehmung rein als solche, insofern wir sie als bewussten geistigen Zustand betrachten, unserer Selbstbeobachtung weder als Action noch als Reaction der Seele, sondern als ein einfaches Geschehen erscheint. Aber als bewusster Zustand ist die Wahrnehmung bereits ein Resultat oder ein Wirkungsproduct, und setzt als solches nothwendig ein Wirken und Gegenwirken voraus, welches freilich nicht selbst schon in's Bewusstsein fällt, da es die Bedingung desselben ist. Ebenso lehrt unstreitig die Erfahrung, dass jede Wahrnehmung durch eine Action von aussen, (sei es

1) Princip des Realismus. S. 7. — 2) A. a. O. S. 6.

von Seite eines objectiven Gegenstandes, sei es durch Veränderungen innerhalb des Organismus), auf das wahrnehmende Subject nothwendig bedingt ist und dass ihre Correctheit oder Incorrectheit von der normalen oder anormalen Beschaffenheit und Thätigkeit der Sinnesorgane und deren Centralendigungen im Gehirn durchaus abhängt. Ist aber das, wie Keiner mit Grund leugnen kann, thatsächlich der Fall, so lässt sich auch nicht mit Kirchmann behaupten, dass beim Wahrnehmen der Seinsinhalt einfach aus dem Gegenstande in das Wissen »überfliesst«. Die Sinnesapparate sind keine blossen Kanäle, durch welche der Inhalt der äusseren Gegenstände ohne jede Modification einfach übergeleitet wird, sondern ein und derselbe Gegenstand wird bekanntlich ganz verschieden wahrgenommen, je nachdem die Beschaffenheit der Sinnesorgane bei dem wahrnehmenden Subject eine verschiedene ist. Die Wahrnehmung ist also nicht bloss physiologisch vermittelt, sondern wird auch durch diese physiologische Vermittelung in ihrem Inhalt mitbestimmt, so dass auch von diesem Gesichtspunkte aus die von Kirchmann behauptete Identität des Seins- und Wahrnehmungsinhalts unhaltbar ist.

Um nun einerseits sein Axiom von der Identität des Seins- und Wahrnehmungsinhalts aufrecht zu erhalten und anderseits dennoch nicht der modernen Naturwissenschaft geradezu zu widersprechen, hat Kirchmann neuerdings folgende Hypothese aufgestellt. Er geht davon aus, dass sich in der naturwissenschaftlichen Erklärung der Phänomene noch manche Lücken finden, welche durch die bisher festgehaltenen Principien der Naturforschung nicht ausgefüllt werden konnten. Diese Schwierigkeiten glaubt er durch die Annahme von »durchdringlichen, geistigen Sphären« zu heben. Zu diesem Zwecke müsse zunächst der Begriff des Geistigen umgestaltet werden. Da das wesentliche Merkmal des Körperlichen die Un-

durchdringlichkeit sei, so könne man Alles, was durchdringlich ist, was in sich selbst ein Anderes aufnehmen kann, ohne dadurch in seinem Wesen verändert zu werden, ein Unkörperliches oder Geistiges nennen. Freilich dürfe man dann nicht das Unräumliche und die besondere Einheit des Geistigen, wie sie bei der menschlichen Seele bisher angenommen worden sind, als wesentliche Merkmale des Geistigen überhaupt festhalten. Der Begriff des Geistigen und der räumlichen Ausdehnung schliessen sich nicht aus, sondern seien recht wohl mit einander vereinbar, sowie ja auch in der christlichen Religion bereits in der Allgegenwart Gottes dem Geistigen Räumlichkeit zugeschrieben werde.

Wenn man nun das Geistige seinem allgemeinen Charakter nach als das Durchdringliche fasse, im Gegensatz zum Körperlichen als dem Undurchdringlichen, so sei vor allem der Raum als eine geistige Sphäre zu bezeichnen. Denn derselbe sei vollständig durchdringlich, durchaus stetig, überall gleichartig, so dass er ein Geistiges in der einfachsten und abstractesten Weise darstelle.

Ferner ist nach Kirchmann auch die Gravitation als etwas Geistiges in der Natur zu fassen. Man betrachte dieselbe als eine anziehende Kraft, welche den Körpern als eine Eigenschaft anhaften soll. Allein es verbinde sich mit dieser Ansicht die Schwierigkeit, dass diese Kraft sich über den Körper hinaus bis in die weitesten Fernen erstreckt und auch da wirkt, wo der Körper nicht ist; damit wäre die Eigenschaft von ihrer Substanz getrennt. Diese Schwierigkeit nun, welche der bisherigen naturwissenschaftlichen Auffassung der Schwerkraft anhafte, soll sich nach Kirchmann dadurch heben, dass man die Gravitation als eine geistige Sphäre betrachte, wo jedes Körperatom von einer solchen umgeben und durchdrungen sei. Diese Sphären seien dann aber keine Eigenschaft der Körper, sondern eigene geistige Substan-

zen, von denen eine jede mit einer körperlichen Substanz so untrennbar verbunden sei wie die Seele mit dem Leib. Der Zustand der Gravitations-Sphären sei kein bloss passiver wie bei der Raum-Sphäre, sondern es bestehe in ihnen bereits eine Activität, womit sie die in sie eintretenden Körper ihrem Centrum zutreiben.

Ferner betrachtet Kirchmann auch das Licht als eine Art geistiger Sphäre in der äusseren Natur. Mit dieser Annahme will er besonders die Schwierigkeit beseitigen, wie es möglich sei, dass durch die Erregung des Sehnerven in der Seele die Farbenqualitäten entstehen. Ihm zufolge dehnt sich die Licht-Sphäre continuirlich durch den Weltenraum nach allen Richtungen aus. Sie durchdringt die Raum- und Gravitations-Sphären und wird von denselben durchdrungen. In der Licht-Sphäre befinden sich auch die von der Naturwissenschaft angenommenen Aetheratome. Durch gewisse Bewegungen der Körperatome werden die Aetheratome gleichfalls in Oscillation versetzt und durch diese Oscillationen und ihre verschiedene Wellenlänge entstehen in der Licht-Sphäre die verschiedenen Farben. Letztere betrachtet Kirchmann als »geistige Zustände der geistigen Licht-Sphäre«. Dieselben werden bis zu den Sehnerven des Auges fortgepflanzt und treffen hier mit der bis in diese Nervenenden sich erstreckenden Sphäre der Seele zusammen, wo sie als ein Geistiges in die Seelen-Sphäre übergehen.

Desgleichen nimmt Kirchmann auch für die Wärme besondere geistige Sphären an und zwar so viele als es Himmelskörper gibt. Sie reichen aber nach ihm bei jedem Himmelskörper nicht weiter als die Ausbreitung seiner Körperatome. Dadurch, dass die Körperatome sich in ihrer Wärme-Sphäre bewegen, wird diese selbst da, wo die Bewegung stattfindet, in Wärme versetzt. Auch die Wärme ist also nach dieser Ansicht, im Gegensatz zur heutigen Naturwissenschaft, etwas in der äusseren Natur Vorhande-

nes und zwar etwas Geistiges. Indem nun der objective Wärmezustand auf die Atome der Haut fortgeleitet wird, theilt er sich unmittelbar der bis in die Enden der sensiblen Nerven sich ausbreitenden Sphäre der Seele durch Berührung mit und wird nun als Wärme ihrer Haut wahrgenommen.

Ebenso statuirt Kirchmann eine objective Tonsphäre, welche wie die Wärmesphäre bei jedem einzelnen Weltkörper besteht und soweit reicht, als seine Atome sich erstrecken und mit denselben untrennbar verbunden ist. Auch diese Tonsphäre ist für Körper und andere Sphären vollkommen durchdringlich und in ihr erwecken die Oscillationen der Körperatome jene Töne und Schalle nebst deren manchfachen Mischungen und Modificationen, wie sie die Naturwissenschaft annimmt. »Die Töne und der Schall sind deshalb in all ihrer Mannigfaltigkeit schon in der äusseren Natur da vorhanden, wo diese Oscillationen statthaben. Gelangen sie in's Ohr, so treffen sie die bis in die Nervenenden desselben reichende Sphäre der Seele und erwecken in ihr durch diese unmittelbare Berührung die Wahrnehmung dieser in der äusseren Tonsphäre schon vorhandenen Töne und Schalle.«

Aehnlich soll es sich nach Kirchmann beim Geschmack und Geruch verhalten[1]).

Indem wir diese Hypothese etwas näher in's Auge fassen, so ist das Erste, was uns an derselben missfällt und sie nicht empfiehlt, der Umstand, dass sie eine Menge neuer Principien einführt und dadurch des Charakters der Einfachheit ermangelt. Wenn man wie Kirchmann die Objectivität der Sinnesqualitäten retten will, wäre es dann nicht viel einfacher, man nimmt an, dass durch gewisse Bewegungsformen der Körper- und Aetheratome an deren Complexen oder Körpern selbst bestimmte Zustände oder

1) J. H. v. Kirchmann, Verhandlungen der philos. Gesellschaft i. Berlin. 1880. S. 7 f.

Eigenschaften hervorgerufen werden, welche unseren Wahrnehmungen inhaltlich entsprechen? Was braucht man noch eine Reihe »geistiger Substanzen oder Sphären« zu statuiren und erst in diesen durch die Bewegungen der Aether- und Körperatome die in Rede stehenden Qualitäten als ihre »geistigen Zustände« erwecken zu lassen? Durch diese willkürlichen complicirten Annahmen werden die Naturphänomene nicht im geringsten klarer. Freilich meint Kirchmann durch dieselben den Wahrnehmungsvorgang dem Verständniss näher gebracht zu haben. Jedoch auch das ist nicht der Fall. So sollen z. B. nach seiner Hypothese die objectiven Farben als »geistige Zustände der geistigen Licht-Sphäre« sich bis zu den Sehnerven des Auges fortpflanzen und am Ende derselben mit der Seelen-Sphäre zusammentreffend in die letztere »übergehen.«

Allein gegen diese sehr naive Auffassung des Sehens erhebt sich die Frage: Ist es wohl möglich und wahrscheinlich, dass ein gewisser »geistiger Zustand« einer »geistigen Substanz« — als welche ja Kirchmann seine Sphären betrachtet — durch Berührung auf eine andere geistige Substanz einfach überfliesst? Kann denn von aussen ein Zustand in einer Substanz verursacht werden, ohne dass dadurch diese selbst in eine ihrer eigenen Natur entsprechende Mitthätigkeit versetzt wird?

Und dann, selbst wenn eine passive Ueberleitung möglich wäre, warum hat denn dann die Natur den Organismus mit so eigenartig construirten und complicirten Sinnesapparaten versehen? Wenn die wahrgenommenen Qualitäten schon fix und fertig draussen in der Welt existiren und sie nur einfach in die Seele überzufliessen brauchen, um von derselben erkannt zu werden, dann ist nicht einzusehen, wesshalb so künstlich gebaute Organe dazu nöthig sein sollen, da dieselben im Sinne der Hypothese ja doch nichts Anderes als einfache Leiter sind.

Dazu kommt ein weiteres Bedenken. Wenn es nämlich wahr wäre, was die Kirchmann'sche Hypothese behauptet, dass die äusseren Qualitäten bei dem Wahrnehmungsacte in die Sinnesorgane und die Seele des percipirenden Subjects einfach »überfliessen«, dann müssten dadurch diese Qualitäten innere Zustände unseres Bewusstseins werden. Ist das aber thatsächlich der Fall? Davon sagt uns die Erfahrung nichts; im Gegentheil, sie spricht entschieden dagegen. Wenn ich z. B. das Grüne einer Rasenfläche betrachte, so wird dabei weder mein Sehnerv, noch der betreffende Hirntheil, noch meine Seele, noch mein Bewusstsein grün. Desgleichen wenn Einer einen glatten oder harten Körper betastet, so wird er darum nicht selbst glatt oder hart in der Seele. Und doch müsste Dies nach der in Rede stehenden Hypothese der Fall sein. Folglich fliessen nicht die äusseren Qualitäten bei der Wahrnehmung in uns hinein.

Ferner müssten wir, wenn diese Hypothese richtig wäre, die sinnlichen Qualitäten auch als Zustände in uns wahrnehmen. Aber auch dies ist factisch nie der Fall, sondern wir nehmen sie allgemein und constant als etwas Aeusserliches wahr. Diese Lehre geräth also in offenen Conflict mit den beständigen Erfahrungsthatsachen, anstatt sie zu erklären, und ist darum unhaltbar.

§ 4.

Fortsetzung der Prüfung des Kirchmann'schen Realismus.

b) Die Lehre von den Beziehungsbegriffen.

Was nun die Ansicht Kirchmann's von den Beziehungsbegriffen oder den Kategorien betrifft, so verfällt er hier in das entgegengesetzte Extrem: während er in seiner Wahrnehmungslehre einem übertriebenen Realismus huldigt, wirft er sich in seiner Kategorienlehre einem completen Idealismus in die Arme. Denn nach ihm entsprechen den sogen. Beziehungsbegriffen keine seienden

Bestimmungen in den objectiven Dingen. Dieselben stammen also auch nicht aus den letzteren, sondern sind ein ursprünglicher Besitz der menschlichen Seele. — Auch in diesem wichtigen Punkte können wir Herrn v. Kirchmann nicht beipflichten.

Wohl ist es wahr, dass unseren Beziehungsbegriffen, wie Kirchmann sagt, kein »identisches Bild« in den äusseren Dingen correspondirt — stellen ja die Beziehungsbegriffe schon selbst subjectiv, d. h. in unserer Vorstellung kein »Bild« dar — aber daraus folgt noch nicht, dass sie aller objectiven Bedeutung entbehren.

Ohne hier auf das Einzelne näher einzugehen, da wir später auf die wichtigsten der Kategorien noch zurückkommen werden, wollen wir jetzt nur so viel zeigen, dass sogar vom Standpunkt des Herrn v. Kirchmann selbst aus seine subjectivistische Ansicht von den Beziehungsbegriffen nicht stichhaltig ist.

Nehmen wir zu diesem Zwecke gleich den wichtigsten Beziehungsbegriff: die Causalität! Draussen in der Welt gibt es nach Kirchmann keine Causalität, kein causaler Zusammenhang der Dinge und Vorgänge, keine Ursachen und Wirkungen, sondern was unserem Causalbegriff objectiv entspricht, ist ihm zufolge »nur die regelmässige Aufeinanderfolge zweier Vorgänge«. Nun ist freilich zuzugeben, dass, wenn es eine wirkliche Causalität oder Verursachung in der Welt der äusseren Dinge gibt, wir dieselbe nicht direct durch die Sinne wahrnehmen; denn unserer sinnlichen Wahrnehmung bietet sich in dieser Hinsicht in der That nichts Anderes als hier eine unregelmässige, dort eine regelmässige Aufeinanderfolge von Vorgängen, und wenn das letztere der Fall ist, nehmen wir unter gewissen Umständen, aber durchaus nicht immer, einen causalen Zusammenhang zwischen den betreffenden Vorgängen an. Allein daraus, dass wir sinnlich nichts mehr wahrnehmen als eine regelmässige Aufeinander-

folge, folgt noch nicht, dass die Causalität objectiv auch nichts mehr sei als eine constante Succession gewisser Vorgänge. Die regelmässige Aufeinanderfolge zweier Geschehnisse ist nicht einmal ein untrügliches äusseres Anzeichen, dass zwischen ihnen ein causales Verhältniss obwaltet; denn nicht selten beobachten wir zwar eine constante Succession von Ereignissen, nehmen aber trotzdem nicht an, dass sie in causalem Zusammenhang zu einander stehen. So folgen beispielsweise Winter und Frühling, Sommer und Herbst regelmässig auf einander, aber dennoch behauptet kein Vernünftiger, dass die eine Jahreszeit die Ursache der anderen sei. Die regelmässige Aufeinanderfolge zweier Vorgänge bildet also durchaus kein sicheres Kriterium dafür, dass zwischen ihnen ein Causalitätsverhältniss stattfindet; sie kann darum auch nicht das eigentliche objective Correlat des Causalbegriffes sein.

Doch selbst abgesehen davon, verwickelt sich Kirchmann infolge seiner Ansicht von den Beziehungsbegriffen mit sich selbst in einen Widerspruch. Wie so? Nach ihm soll, wie bemerkt, »die regelmässige Aufeinanderfolge zweier Vorgänge« das objective Correlat des Causalitätsbegriffes sein. In dieser Bestimmung legt Kirchmann selbst offenbar den Hauptton auf das »regelmässig«, um dadurch die Causalität von der einfachen, bloss zeitlichen Folge zu unterscheiden. Aber fragen wir, was ist unter dieser »Regelmässigkeit« zu verstehen? Unstreitig ist die Aufeinanderfolge nur dann eine »regelmässige«, wenn B auf A in allen Fällen folgt. Die Regelmässigkeit enthält also eine Allgemeinheit der Abfolge.

Nun aber ist nach Kirchmann's Kategorienlehre das »Alle« ein subjectiver Beziehungsbegriff und keine objectiv-seiende Bestimmung. Folglich ist auch die »regelmässige« Aufeinanderfolge, da sie das »Alle« in sich schliesst, nichts Objectives. Somit kann sie auch nicht das objective Correlat der Causalität sein.

Unserem Philosophen bleibt sonach nur folgendes Dilemma übrig: entweder hält er an der behaupteten Subjectivität der Beziehungsbegriffe oder Kategorien fest, und dann muss er die »regelmässige« Aufeinanderfolge zweier Vorgänge als objectives Correlat der Causalität aufgeben und es bleibt ihm in diesem Falle überhaupt nichts mehr übrig, die einfache bloss zeitliche Folge von dem causalen Nacheinander zu unterscheiden; der Causalitätsbegriff muss für ihn jede objective Bedeutung verlieren und er kann nur noch eine pure zeitliche Succession der Vorgänge in der Welt behaupten.

Oder er will Dies nicht, sondern erkennt in den Vorgängen der Welt mehr als eine bloss zeitliche Aufeinanderfolge an, dann muss er zugeben, dass dem Causalitätsbegriff ein objectives Moment in dem Verhältniss der Dinge selbst zu einander entspricht.

Aehnlich argumentiren wir gegen Kirchmann rücksichtlich des Beziehungsbegriffes »Alle«: entweder bleibt er dabei, dass es in der Natur wirklich eine »Regelmässigkeit« der Aufeinanderfolge von Vorgängen gibt, und dann muss er einräumen, dass dem Beziehungsbegriff »Alle« nicht allein subjective, sondern auch objective Bedeutung zukommt, da ja die »Regelmässigkeit«, wie eben gezeigt wurde, den Begriff der »Allgemeinheit« in sich schliesst.

Oder er gibt die Objectivität der regelmässigen Aufeinanderfolge von Naturvorgängen auf, dann kann er auch nicht mehr mit Recht von »Naturgesetzen« sprechen, da »Regelmässigkeit« und »Gesetzmässigkeit« identische Begriffe sind. Gibt aber Kirchmann die objective Gesetzmässigkeit der Naturprocesse auf, dann muss er auch, wenn er consequent sein will, die Möglichkeit wahrer Naturwissenschaft aufgeben, da dieselbe ja gerade auf der Voraussetzung der Gesetzmässigkeit der Naturvorgänge beruht und die Eruirung dieser Gesetzmässigkeit im Einzelnen zum Ziele hat.

Schon aus diesem Wenigen geht klar hervor, von welch' weittragenden misslichen Folgen die subjectiv-idealistische Fassung des Causalitätsbegriffes begleitet ist.

Doch nicht bloss hinsichtlich der Beziehungsbegriffe »Causalität« und »Allgemeinheit« geräth Herr v. Kirchmann mit seiner eigenen Lehre in Widerspruch, sondern auch noch mit anderen Kategorien. So rechnet er z. B. die Begriffe »Inhalt« und »Form« ebenfalls zu den subjectiven Beziehungsformen, denen in der Wirklichkeit nichts entspreche. Aber dennoch behauptet er selbst in seiner Theorie der Wahrnehmung ausdrücklich:

»Das Seiende zerfällt in einen Inhalt und in eine Form. Der Inhalt fliesst gleichsam durch das Wahrnehmen aus dem Gegenstand in das Wissen über und wird dadurch aus der Form des Seins heraus in die Form des Wissens übergeleitet. Die Seinsform selbst geht bei der Wahrnehmung nicht mit in das Wissen über; sie ist gleichsam das Harte, Starre, die Grenze, an welcher das Wahrnehmen bei der Uebernahme des Inhalts sich stösst; nur durch diesen Widerstand, welchen die Seinsform dem Wahrnehmen leistet, gilt sie demselben als ein Seiendes, d. h. als ein Nicht-Wissbares[1].« Hier also unterscheidet Kirchmann ausdrücklich an dem objectiven Seienden einen Inhalt und eine Form, ja er geht sogar soweit, dass er in dem Process der Wahrnehmung eine sich vollziehende Trennung dieser Seinsstücke behauptet, indem nach ihm nur der Seinsinhalt in das Bewusstsein überfliesst, während die Seinsform demselben einen Widerstand leistet. Aber fragen wir, wie stimmt das mit seiner Lehre von den Beziehungsbegriffen überein, wonach die Kategorien »Inhalt und Form« nur subjective Denkgebilde sein sollen, denen in der Realwelt nichts entspricht? Hier liegt doch der Widerspruch offen zu Tage.

1) Princip des Realismus. S. 7.

Es bleibt also Herrn v. Kirchmann auch hier nur die Alternative: entweder hält er an seiner Theorie von der blossen Subjectivität der Beziehungsbegriffe fest und dann muss er seine Lehre von der Wahrnehmung aufgeben, — oder er behält seine Lehre von der Wahrnehmung bei und dann muss er seine Theorie von den Beziehungsbegriffen als irrig fallen lassen.

Zu demselben Ergebniss werden wir kommen, wenn wir die Kategorie der »Realität« und den Beziehungsbegriff des »Negativen« in's Auge fassen.

»Die Kategorie der Realität,« sagt Kirchmann, »ist der Begriff des Seins, dessen Unterlage nur durch die Empfindung des Wahrnehmens gegeben werden kann, und der erst von da aus in das blosse Vorstellen als Bild des empfundenen Seins eintreten kann [1]).«

Auf der anderen Seite aber behauptet derselbe Denker:

»Das Sein ist in seiner positiven Natur dem Wissen unerfassbar, und der Begriff desselben bleibt für uns nur ein negativer, d. h. er bedeutet in Wahrheit nur das Nichtwissbare an den Dingen [2]).«

Das Wissen kennt demnach das Sein nur als das Negative seiner selbst. Nun aber ist die Negation nach Kirchmann ein Beziehungsbegriff und hat als solcher bloss eine subjective und nicht eine objective Bedeutung. Mit anderen Worten: wir sind nach Kirchmann nicht befugt, für diesen Beziehungsbegriff, ebenso wenig wie für jeden andern, ein Correlat in der objectiven Wirklichkeit anzunehmen. Ist das aber der Fall, dann dürfen wir nach dieser Lehre gar nicht behaupten, dass es eine objective Realität oder ein Sein ausser uns gibt. Aber dennoch behauptet Dieses Kirchmann mit aller Entschiedenheit und setzt sich dadurch mit seiner eigenen Theorie in Widerspruch.

1) Philosophie des Wissens. S. 417. — 2) Princip des Realismus. S. 7.

Aehnlich verhält es sich mit dem Begriffe der »Gleichheit«. Auch dieser soll ihm zufolge ein bloss subjectiver Beziehungsbegriff oder ein blosses Gebilde des Denkens, aber keine «seiende Bestimmung« des Objectivrealen sein. Allein trotzdem bemerkt derselbe Forscher an einer anderen Stelle: »Nach der alten Definition der Griechen ist die Wahrheit die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande. Es liegt ihr also die Trennung von Sein und Wissen zu Grunde. Die Uebereinstimmung ist nur ein anderes Wort für die Gleichheit; diese kann nicht ohne Ungleichheit bestehen. Es ist also in diese Definition gesetzt, dass in Sein und Wissen ein Identisches enthalten ist, was nur durch den Hinzutritt von Unterschiedenem zu einem Gleichen in beiden sich gestaltet [1]).« Nach Kirchmann also gibt es im Sein und Wissen ein »Gleiches«, ja sogar ein »Identisches«; aber dennoch soll ihm zufolge, das »Gleiche« ein subjectiver Beziehungsbegriff ohne objectiv-reale Geltung sein.

Freilich gibt es in der Aussenwelt kein Ding, das ein reales Gegenbild des Begriffes »Gleichheit« als solchen wäre. In diesem extrem-realistischen Sinne haben überhaupt unsere Begriffe keine objective Bedeutung. Aber dennoch kommt dem Beziehungsbegriff »Gleich« insofern Realität zu, als zwei Dinge denselben Eindruck auf uns machen. Denn da zwischen den Dingen und ihren Eindrücken auf das normal-beschaffene Subject eine feste Beziehung besteht, so dürfen wir, wenn zwei Gegenstände den gleichen Eindruck auf uns machen, mit Recht schliessen, dass sie auch an sich gleiche Beschaffenheit besitzen. »Die Dinge selbst vergleichen sich freilich nicht mit einander; jedes ist so, wie es ist, ganz abgesehen davon, ob das andere ist oder nicht, und ob es so oder anders ist. Die Beziehung der

1) Lehre vom Wissen. S. 66.

Gleichheit ist also in der That von uns erst hinzugefügt, insofern wir es erst sind, welche das eine mit dem andern confrontiren und ihre (bis auf die numerische Verschiedenheit) identische Beschaffenheit constatiren. Aber diese Confrontation und Vergleichung ist ja in der That auch nur der Weg, auf dem wir zu unserem Resultate kommen; worauf es uns dabei allein ankommt, ist das Resultat selbst, nämlich die Constatirung jenes *fundamentum relationis* in den Dingen, welches als die eine Vertauschung beider gestattende Beschaffenheit derselben zu bezeichnen ist. Dies allein ist die transscendente (objective), dies allein also auch die wahre Bedeutung des Begriffes »gleich«; nur um dieses ist es uns zu thun, nicht um den allein dem discursiven Denken angehörenden Weg der Vergleichung, durch welchen wir zu dem Resultat gelangen [1]).«

Mögen diese kritischen Bemerkungen über die Kirchmann'sche Ansicht von den Beziehungsbegriffen genügen. Dass die subjectivistische Auffassung derselben, wie sie Kirchmann vertritt, mit seiner eigenen sonstigen Lehre sich nicht vereinbaren lässt, haben wir gesehen. Aber dennoch müssen wir auch hier seiner Anschauung ein gewisses Wahrheitsmoment zuerkennen. Wahr ist es, dass wir vom erkenntniss-kritischen Gesichtspunkte aus nicht berechtigt sind, die Kategorien ohne Weiteres oder pure auf die Aussendinge und deren Wirkungen zu übertragen.

1) E. v. Hartmann, J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. S. 27.

Viertes Kapitel.

Andere realistische Versuche in der letzteren Zeit.

§ 1.

A. Trendelenburg's Theorie.

1. Einen weiteren beachtenswerthen Versuch, das Erkenntnissproblem aufzuhellen, hat Adolf Trendelenburg auf Grund des Bewegungsprincipes gemacht. Er geht dabei von dem Begriffe des Erkennens aus, das immer ein Denken des Seienden sei. Selbst wenn das Nichts erkannt werden soll — sagt er — stellt es sich gleichsam als ein Seiendes im Bilde vor uns hin, und wenn wir das Denken erkennen, so wird dies gedachte Denken als ein Seiendes für sich abgelöst. Es tritt also im Erkennen ein Gegensatz des Denkens und Seins hervor. Dieser Gegensatz bildet das Räthsel des Erkennens. Wie dringt denn das Denken in das Sein ein, das es nicht selber ist, und wie kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu thun hat? Diese Frage ist nach Trendelenburg die Grundfrage. Die Wahrheit wird für die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklärt. Es fragt sich daher: wie bringt das Denken diese Uebereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, dass es selbst der Uebereinstimmung gewiss wird?

Es ist also die Aufgabe, den Gegensatz zwischen Denken und Sein zu vermitteln. In jeder Erkenntniss finden wir ihn ausgeglichen vor; er soll jedoch in diesem Acte der Ausgleichung zur Anschauung kommen.

Zunächst sind Denken und Sein einander entgegengestellt. Da sie sich indessen zufolge der Voraussetzung nicht ausschliessen sollen, schroff und starr einander gegenüber stehend, so müssen sie sich in einem Gemeinsamen berühren. Es muss etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame

die Verbindung bilde. Sonst bleiben Denken und Sein ruhig neben einander ohne innern wechselseitigen Bezug.

Dieses Gemeinsame nun kann keine ruhende Eigenschaft sein, die dem Denken und Sein zukäme. Denn eine solche würde still verharren. Da aber das Gemeinsame vermitteln soll, so muss es etwas Thätiges sein. Wir haben also eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit zu suchen. Wenn es eine solche geben sollte, so darf man hoffen, dass durch dieselbe das Denken sich dem Sein aufzuschliessen vermöge, und indem es dabei die eigene Thätigkeit kennt, durch das im Fremden wiedergefundene Eigene sich zugleich der Uebereinstimmung bewusst und gewiss werden könne. Es wird nur darauf ankommen, dass das Eigene im Fremden gefunden und nachgewiesen, aber nicht in's Fremde hineingetragen werde[1]). Zu diesem Zwecke ist nach Trendelenburg in den vielverschlungenen Gestalten des Endlichen zunächst diejenige elementare Vermittelung zu finden, welche, in allen Vermittelungen vorhanden, die Bedingung der übrigen ist. Für die elementare Vermittelung ergeben sich weiter Bedingungen, welchen sie genügen muss. Vor allem wird sie eine solche gemeinsame Thätigkeit sein, welche in keiner andern einen fremden Anfang haben kann. Denn sonst würde sie ebenso aus dieser erkannt werden müssen, wie sie aus ihr stammte; und diese wäre vielmehr die vermittelnde. Die Thätigkeit also, die gesucht wird, muss ursprünglich sein, so dass sie nur aus sich erkannt wird.

Ferner wird dieselbe zugleich die allgemeinste sein müssen. Denn wenn es eine noch allgemeinere gäbe, als die gesuchte, so würde diese übergreifend bedingen und begründen, und die gesuchte Thätigkeit würde aufhören,

1) Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 2. Aufl. 1862. Bd. I. S. 132 f.

dem Begriff einer ursprünglichen Vermittelung zu entsprechen. — Endlich wird die betreffende Thätigkeit den Charakter der Einfachheit an sich tragen. Denn solange eine Thätigkeit zusammengesetzt ist, verdankt sie den Elementen, aus denen sie besteht, ihr Dasein, und ist daher nicht die dem Sein und dem Denken ursprüngliche Thätigkeit[1]). Welches ist nun dieselbe?

2. Das Sein ist zunächst die äussere Welt. In der äusseren Welt aber ist jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft; die mechanischen Eindrücke, die chemischen Erregungen, die organischen Verrichtungen sind ohne Bewegung und zwar räumliche Bewegung nicht zu fassen. Alles, was geworden ist, jede Form, die da ist, sei es die Form des Krystalls oder des Erdsphäroids, ist durch die wirkende, die Materie beherrschende Bewegung erzeugt. Was im Menschenleben als ein festes Verhältniss dasteht, ist durch eine stille oder unruhige Bewegung so geworden, wie es ist. Die Bewegung ist die verbreitetste Thätigkeit im Sein. Was zu ruhen scheint, ist, tiefer erforscht, dennoch von der Bewegung ergriffen. Alle Ruhe in der Natur ist nur das Gegengewicht der Bewegungen. Wenn der Stein ruht, so bewegt ihn die Schwere unaufhörlich nach dem Mittelpunkt der Erde; und der Widerstand des Erdkörpers widerstrebt in gleichem Masse und bindet die erste Bewegung. Flüssige Körper werden fest, so dass ihre Theile, wenn man sie verschieben will, eine Kraft entgegensetzen, durch Abnahme der Wärme oder die Wirkung eines Druckes, immer also durch bestimmte Weisen der Bewegung. Bis jetzt kennen wir in der Natur keine ursprüngliche Ruhe. Die Astronomie hat vergebens einen festen Punkt gesucht. Soweit die Natur reicht, soweit reicht die Bewegung[2]).

1) A. a. O. S. 139.

2) Vgl. A. v. Humboldt, Kosmos. IV. 1858. S. 8 f.

Dieselbe Bewegung gehört dem Denken an, freilich nicht in der Weise dieselbe, dass der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt der Bewegung in der Natur äusserlich deckt. Dennoch muss sie ein Gegenbild derselben Bewegung sein; denn wie käme sie sonst zum Bewusstsein? Wir nennen diese Bewegung im Gegensatz gegen die äussere im Raum die constructive und erkennen sie zunächst in der Anschauung.

Das Denken tritt in der Anschauung aus sich heraus, und dies geschieht durch die Bewegung. Wer z. B. ein Gebirg anschaut, muss es durch die Bewegung seines Blickes umschreiben und erzeugen. Wer etwa das Keplersche Gesetz denkt: der Planet bewegt sich in einer elliptischen Bahn — der muss das in sich thun, was er sagt, dass der Planet thue. Der Geist beschreibt in dem Raume des Gedankens jene Ellipse. Es ist also — sagt Trendelenburg — im innern Denken der Art nach dieselbe Bewegung wie in der äussern Natur[1]).

Aber auch in der Thätigkeit des Verstandes soll sich dieselbe wiederfinden. Im verstandesmässigen Denken zeigen sich zwei Thätigkeiten: das Unterscheiden und Verbinden. Beide, lebendig vorgestellt, führen auf die Bewegung. Wie in der Verbindung der Begriffe die Bewegung nach einem gemeinschaftlichen Punkte hin, so wird in der Unterscheidung die Bewegung gedacht, die von einem gemeinsamen Punkte wegstrebt. Auf diese Weise sind die beiden Grundthätigkeiten, welche man gemeinhin dem Verstande beilegt, nur durch das begleitende Bild der räumlichen Bewegung verständlich und an dieselbe gebunden.

Demzufolge ist nach Trendelenburg die Bewegung dem Denken und Sein gemeinsam. Was sich in dieser doppelten Bewegung nicht völlig deckt, ist der Unter-

1) Logische Untersuch. Bd. I. S. 143.

schied, dass sich auf der einen Seite eine Bewegung im äusseren Raume, auf der andern eine Bewegung im Raume der Vorstellung findet. Die letztere Bewegung ist ein »Gegenbild« der ersteren.

3. Als das zweite Kennzeichen der Denken und Sein vermittelnden Thätigkeit wurde gefordert, dass dieselbe ebenso aus sich müsse erkannt werden, wie sie aus sich selbst stamme, d. h. das Thätige im Sein soll der Art nach zugleich das Thätige im Erkennen sein.

Jede Erklärung einer Erscheinung in der Natur setzt Bewegung voraus, und die Bewegung im Einzelnen findet keine Erklärung, in der nicht stillschweigend oder offenkundig wiederum die Vorstellung der Bewegung läge. Die Bewegung äussert sich allenthalben in der Natur als etwas Ursprüngliches und kann auch nur aus sich verstanden werden.

Dasselbe ist nach unserem Philosophen bei der inneren Bewegung der Vorstellung der Fall. Sie dehnt den Punkt zur Linie und erweitert die Linie zur Fläche und lässt sich die Fläche aus sich herausheben, bis sie durch ihren Weg den Körper abschliesst. Wir kennen diese That, wodurch alle Raumbilder entworfen werden, nur aus ihr selbst. Indem wir sie vollziehen, entsteht uns das Bild und die Kenntniss des Bildes. Die ganze Geometrie, die ganze äussere Welt entsteht uns innerlich durch diese schaffende Bewegung[1]).

Endlich ist Trendelenburg zufolge die Bewegung auch eine einfache Thätigkeit, weshalb sie nur angeschaut und aufgewiesen, aber nicht definirt werden kann.

4. Das nächste Ereigniss der äusseren Bewegung ist der Raum, welcher real und objectiv ist, und die Zeit, die als das innere Mass der Bewegung bezeichnet werden kann. Ebenso wird auch im Subjecte durch die

1) A. a. O. S. 148.

ursprüngliche innere Bewegung des Denkens Raum und Zeit als etwas Apriorisches unmittelbar producirt. Die Bewegung ist vor der Erfahrung und bedingt dieselbe, da sie das Medium ist, durch welches wir allein die äusseren Gegenstände ergreifen und verstehen. Die Bewegung ist der wesentlich mitwirkende Grund in der Thätigkeit der Sinne. Nach Trendelenburg ist es eine Thatsache des allgemeinen Bewusstseins, dass wir durch das Gesicht und den Tastsinn eine äussere Welt setzen und in die Gegenstände eindringen, als von uns selbst abgelöst. Bei der Erklärung dieser Thatsachen finden sich freilich sogleich Schwierigkeiten. Unsere Sinneswerkzeuge empfangen Eindrücke, und »wir haben die äussere Welt nur in diesen Eindrücken, also an uns selbst.« Wie geschieht es nun, fragt dieser Philosoph, dass wir das, was in unseren Organen vorgeht, als gehörte es zu uns, aus uns hinauswerfen als etwas, das von aussen in uns gekommen ist? Es ist dies, bemerkt er, namentlich beim Gesichtssinn, der in die Ferne reicht, eine »zarte Frage«, deren Beantwortung er jedoch einfach der Physiologie überlässt. Aber auch diese habe noch nicht diese Frage befriedigend gelöst.

»Wie kann es z. B. geschehen, dass wir den Gegenstand, den wir mit dem einen Sinn tasten und mit dem andern sehen, als denselben ergreifen und in denselben Raum hineinsetzen? Der Gegenstand des Auges erscheint uns auf der Netzhaut, also noch innerhalb der Grenzen unseres Körpers; derselbe Gegenstand, durch den Tastsinn aufgefasst, erscheint der ausgestreckten Hand jenseits des Körpers. Die Räume sind verschieden. Was könnte sie nöthigen zusammenzugehen? Und wenn die Oerter so wesentlich aus einander fallen, so müssten auch die Gegenstände neben einander bestehen als doppelt und gesondert. Aber so stellt es sich uns nicht dar. Es erregt also schon das Bild des Gesichts die Vorstellung,

den Gegenstand aus sich hinauszusetzen und zwar nach den in den Thätigkeiten des Organs liegenden Anzeichen. Die Bewegung selbst zeigt sich hier wiederum als das Ursprüngliche [1]).«

Kurz, die Sinneswahrnehmung vollzieht sich nach Trendelenburg also: Die äusseren Objecte berühren mit ihrer Wirkung die Sinne und üben dadurch auf das Subject eine Nöthigung aus. Diese Nöthigung zeigt sich darin, dass, »indem wir uns selbst besinnen, der Unfähigkeit inne werden, die Unterschiede der Sinnesempfindungen aus uns selbst hervorgebracht zu haben: da erkennen wir das Gegebene. Das Gegebene nöthigt den Geist durch die Sinne es in Unterschieden zu setzen, und der Geist entspricht dieser Nöthigung, indem er dem Gegebenen nachgeht oder aus den gegebenen Motiven das sinnliche Bild entwirft. Dieses geschieht dadurch, dass der Geist durch seine constructive Bewegung das Gegebene in Raum und Zeit fasst und es als ein Object projicirt [2]).«

»Was Locke ursprüngliche Qualitäten der Körper nannte, namentlich Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe, Zahl, beruht durchweg auf der Bewegung und ihren Erzeugnissen (sind also wie die Bewegung objectiv-real). In der Empfindung drücken sich diese Eigenschaften nicht wie Lettern ab; die Vorstellungen sind keine Abbilder derselben. Aber der Geist entwirft sie durch die mit ihrem Ursprung homogene Thätigkeit, und indem er sich dabei an dem Constanten im Gegebenen hält, kommt jene Uebereinstimmung zu Stande, welche den Vergleich eines Ebenbildes oder Abbildes veranlasst.«

Locke's secundäre Qualitäten dagegen: die Farben, Töne, Geschmacks-, Geruchs- und Tastwahrnehmungen sind nur Empfindungen in uns, werden aber durch Modi der

1) A. a. O. S. 240. — 2) A. a. O. Bd. II. S. 481.

Bewegung ausser uns (Schwingungen des Aethers, der Luft) in unseren Sinnen hervorgerufen[1]).

Wie die sogen. primären Qualitäten Erzeugnisse der Bewegung sind, so auch die Kategorien oder Grundbegriffe. Und da die Bewegung nicht bloss die ursprüngliche Thätigkeit des denkenden Subjects, sondern auch die des äusseren Seins ist, so kommt den Kategorien auch objective Gültigkeit zu.

§ 2.

Kritik dieser Theorie.

1. Die erkenntnisstheoretische Lehre Trendelenburg's, welche er selbst Ideal-Realismus nennt, fusst dem Erörterten zufolge ganz auf der neueren naturwissenschaftlichen Wahrnehmungstheorie, welche wir bereits früher eingehend gewürdigt haben. Das neue Element, das er in dieselbe einführt, ist die Ausdehnung des Bewegungsprincips auf das Denken. Es ist daher die Aufgabe der Kritik, vor allem die Legitimität dieses Princips zu prüfen und sodann zu untersuchen, ob dasselbe auch wirklich das leistet, was es leisten soll.

Nach diesem Philosophen ist die Bewegung die gemeinsame Grundthätigkeit des äusseren Seins und des inneren Denkens. Die äussere Bewegung im Raume und die innere, constructive Bewegung im Vorstellen und Denken sind ihm zufolge der Art nach gleich. Um Dies zu beweisen, geht er von der objectiven Realität der Wahrnehmungsdinge und deren räumlicher Bewegung aus, indem er von den Krystallen, dem Erdsphäroid, den mechanischen Eindrücken, chemischen Erregungen und organischen Verrichtungen als von etwas Aeusserem, Wirklichem spricht. Hat er jedoch diese realistische Voraussetzung, die er ursprünglich machte, später wenigstens im

1) Ebend. Bd. II. S. 485.

Fortgange seiner Untersuchungen gerechtfertigt? Nein; im Gegentheil: er fängt realistisch an, um das Bewegungsprincip als universell darzuthun, und hört idealistisch auf, wodurch er seine eigene Theorie im Fundament erschüttert. Wie so?

Er sagt: »Wir haben die äussere Welt nur in den Sinneseindrücken, also an uns selbst[1].« Diese Sinneseindrücke sind unsere Empfindungen, folglich etwas Subjectives; »der Geist fasst dieselben in Raum und Zeit, entwirft daraus ein sinnliches Bild und projicirt es als Object[2].« Demnach sind unsere Wahrnehmungsobjecte nichts Anderes als nach aussen verlegte »Bilder«, »Vorstellungen«, welche unser Geist aus den in ihm gewirkten Empfindungen construirt hat. Die eigentlichen realen Dinge draussen sind für uns ein Unbekanntes[3].

Nun fragen wir: wenn wir wirklich die äussere Welt nur in unseren Sinneseindrücken besitzen und wenn diese lediglich in Raum und Zeit gefasste Empfindungen sind, welche wir nach aussen projiciren, ist dann die uns bekannte Aussenwelt etwas Reales? Gewiss nicht. Und wenn sie nicht real ist, wie kann man dann die Bewegung als eine objective Thatsache im äusseren realen Sein nachweisen? Wir kennen ja nach dieser Theorie das äussere reale Sein in seinem An-sich nicht. Folglich können wir auch nicht die Bewegung als seine fundamentale Thätigkeit aufzeigen. Diejenige Bewegung aber, die sich uns kund thut, gehört nur unserer Erscheinungswelt, d. h. nach dieser Theorie: den von unserem Geiste entworfenen und nach aussen bezogenen Vorstellungen, jedoch nicht dem wirklichen äusseren Sein an. Folglich konnte Trendelenburg von seinem Standpunkte aus die Existenz der Bewegung im realen objectiven Sein gar nicht be-

1) Logische Untersuchungen Bd. I. S. 236.
2) A. a. O. Bd. II. S. 481. — 3) Ebend. S. 482.

weisen, da wir ja »die äussere Welt nur in unseren Sinneseindrücken haben.« Hiemit ist sein Princip in der Wurzel getroffen. Denn seine Hauptendenz geht ausgesprochenermassen dahin, die Bewegung als ein vermittelndes Gemeinsames im idealen Denken und realen Sein aufzuzeigen. Dies hat er jedoch infolge seiner Wahrnehmungstheorie nicht zu Wege gebracht.

2. Wir gehen zu einem weiteren kritischen Bedenken über. Trendelenburg bemerkt: »Ueberhaupt wird die Bewegung eigentlich nicht wahrgenommen, sondern nur aus der Veränderung des Ortes geschlossen. Wir sehen nicht, dass sich der Körper bewegt; wir schliessen nur, dass er sich bewegt habe[1]). Die äussere Bewegung ist daher nur dem Gedanken zugänglich und etwas Ideales in der Natur[2]).« Aber wenn es sich so verhält, wie kann dieser Schriftsteller gleich darauf behaupten, »dass die Bewegung das Grundphänomen der ganzen Natur ist?« Ein Phänomen ist doch nur dasjenige, was uns erscheint oder was wahrgenommen wird. Wenn nun die äussere Bewegung nicht wahrgenommen, sondern nur erschlossen wird, so kann sie offenbar auch kein Phänomen, noch viel weniger ein Grundphänomen sein.

Und wie kann man ferner unter diesem Umstande die innere Bewegung des Denkens ein »Gegenbild« der äusseren Bewegung nennen? Um das mit Recht behaupten zu können, muss man doch vorerst beide Bewegungen anschaulich kennen und mit einander vergleichen. Wenn wir aber die äussere Bewegung nicht wahrnehmen, folglich auch kein Bild von derselben haben, dann können wir nicht sagen, dass die innere ein »Gegenbild« der äusseren sei. Haben wir sonach im ersten Punkte gezeigt, dass das Bewegungsprincip Trendelenburg's in Consequenz seiner eige-

1) H. F. Link, Propyläen der Naturkunde. 1836. I. S. 71.
2) Log. Untersuch. Bd. I. S. 152. 248.

nen Theorie sich nicht im äusseren realen Sein nachweisen lässt, so hat sich uns hier ergeben, dass es auf dieser Basis nicht einmal im phänomenalen Sein in der Fassung der in Rede stehenden Theorie genügend begründet werden kann.

3. Was ferner die innere Bewegung im Denken betrifft, so sucht sie Trendelenburg zunächst bei der Entstehung der räumlichen Vorstellung folgendermassen darzuthun: »Beobachten wir die innere Bewegung der Vorstellung. Sie dehnt den Punkt zur Linie und erweitert die Linie zur Fläche und lässt sich die Fläche aus sich herausheben, bis sie durch ihren Weg den Körper abschliesst. Wir erkennen diese That, wodurch alle Raumbilder entworfen werden, nur aus ihr selbst. Indem wir sie vollziehen, entsteht uns das Bild und die Kenntniss des Bildes. Die ganze Geometrie, die ganze äussere Welt entsteht uns innerlich durch diese schaffende Bewegung[1].«

Ich frage: entsteht wirklich auf diese Weise, wie sie hier geschildert wird, jedes Raumbild eines Objectes in uns? Sehen wir in der That zunächst einen Punkt, dehnt sich dieser in uns zur Linie, erweitert sich sodann die Linie zur Fläche und hebt sich die Fläche aus sich heraus, bis sie den Körper umschliesst? Die Erfahrung spricht durchaus nicht für diese Auffassung. Denn wir nehmen überhaupt einen Punkt im strengen Sinne des Wortes gar nicht wahr und können uns daher einen solchen nicht sinnlich vorstellen, sondern der mathematische Punkt ist nur eine Abstraction des Denkens: das letzte gedachte Element der Linie. Ist ja selbst der kleinste Theil, den wir noch wahrnehmen, bereits flächenhaft. Es ist daher der psychologischen Erfahrung zufolge unwahr, dass das Raumbild überhaupt in uns durch Dehnung des Punktes zur Linie und durch Er-

1) A. a. O. Bd. I. S. 148.

weiterung der Linie zur Fläche, folglich durch Bewegung entstehe. Schon das allergeringste Stück, das wir mit dem Auge oder durch den Tastsinn percipiren, ist sofort räumlich.

Wohl ist es richtig, dass bei der Sinneswahrnehmung die Bewegung meistens eine grosse Rolle spielt. Aber diese Bewegung ist nicht eine »innere Bewegung der Vorstellung«, sondern des betreffenden Sinnesorganes. Die in Rede stehende sinnliche »Vorstellung« ist ja nichts anderes als das wahrgenommene Object. Letzteres aber bewegt sich bei der Wahrnehmung durchaus nicht jedes Mal, da wir sonst nie einen ruhenden Gegenstand beobachten könnten. Nur das Sinnesorgan ist bei der Wahrnehmung in Bewegung, aber nicht nothwendig auch die »Vorstellung« oder das Wahrnehmungsobject. Trendelenburg hat also eine »innere Bewegung der Vorstellung« als nothwendige und constante Bedingung der Wahrnehmung nicht erwiesen.

4. Sehen wir nun zu, ob es ihm vielleicht hinsichtlich des Denkens gelungen. In dieser Beziehung bemerkt er: »Die klare Bestimmtheit und tiefsinnige Ergründung des Denkens spricht sich in zwei einfachen Thätigkeiten aus, die nach verschiedenen Seiten auseinander gehen; jene beruht auf dem Unterscheiden, diese auf dem Verbinden; jene sucht die Verschiedenheit, diese die Einheit der Begriffe. Unterscheidung und Verbindung in dem Bereiche des Denkens führt, lebendig vorgestellt, auf die Bewegung. Wie in der Verbindung der Begriffe die Bewegung nach einem gemeinsamen Punkte hin, so wird in der Unterscheidung die Bewegung gedacht, die von einem gemeinsamen Punkte wegstrebt. Auf diese Weise sind die beiden Grundthätigkeiten, welche man gemeinhin dem Verstande beilegt, nur durch das begleitende Bild der räumlichen Bewegung verständlich und an dieselbe gebunden[1].«

1) A. a. O. S. 144.

Also »Unterscheidung und Verbindung in dem Bereiche des Denkens führt, lebendig vorgestellt, auf die Bewegung.« Wenn man den Hauptton auf das »lebendig vorgestellt» legt, ist dieser Satz richtig. Denn was heisst das »lebendig vorstellen« des denkenden Unterscheidens und Verbindens anders, als diese geistigen Thätigkeiten im sinnlichen, anschaulichen Bilde vorstellen? Ein solches Bild gewinnen wir aber nur aus der äusseren Wahrnehmung, wo sich das Unterscheiden als ein Trennen gewisser Theile von einander und das Verbinden als ein Zusammenfügen derselben, somit als Bewegung darstellt. Indessen ist denn das lebendig, d. h. unter anschaulichem Bilde vorgestellte Unterscheiden und Verbinden des Denkens identisch mit dem wirklichen Unterscheiden und Verbinden im Denken selbst? Trendelenburg hat beide mit Unrecht confundirt. Denn wenn auch im anschaulichen Bilde, welches wir uns vom begrifflichen Unterscheiden und Verbinden des Verstandes machen, die Bewegung als Moment enthalten ist, so folgt daraus noch nicht, dass dieselbe auch den bezüglichen wirklichen Denkfunctionen nothwendig zukommt. Es ist daher eine unberechtigte Conclusion, wenn Trendelenburg die Bewegung aus dem einen auf das andere überträgt.

Aus dem Erörterten folgt sonach, dass es diesem Philosophen nicht gelungen ist, die von ihm behauptete »innere Bewegung im Denken« zu erweisen.

5. Aber auch selbst wenn es ihm gelungen wäre, die Bewegung als das Gemeinsame im Sein und Denken aufzuzeigen, wäre dadurch das Erkenntnissproblem gelöst? Wir geben Trendelenburg ja zu, dass die Bewegung eine nothwendige Bedingung zur Erkenntniss des äusseren Seins ist. Aber er schreibt ihr unseres Erachtens eine grössere Bedeutung zu, als ihr in der That zukommt. Das Denken soll mittelst der inneren constructiven Bewegung die äusseren Objecte und deren Verhältnisse »nachbilden«. Um

dies zu vermögen, muss doch das Denken die äusseren Objecte bereits kennen. Denn wie kann man Etwas »nachbilden«, wenn man das Original nicht zuvor geschaut hat? Nehmen wir beispielsweise zwei Künstler, welche mit ganz gleichen Fähigkeiten und technischen Mitteln ausgerüstet sind: der eine hat ein Kunstwerk gefertigt und der andere soll dasselbe Bild ebenfalls herstellen. Wird der letztere hiezu im Stande sein, wenn er von dem betreffenden Kunstwerk des ersteren keine genaue Kenntniss hat? Gewiss nicht. Trotz der gleichen Fähigkeiten und Mittel, die er mit dem ersteren gemein hat, wird er diese Aufgabe nicht lösen können. Auch selbst wenn er von diesem hinsichtlich des bereits vorhandenen Kunstwerkes Andeutungen und Motive empfängt, wird trotzdem nicht ein treues Nachbild zu Stande kommen.

Ganz ähnlich verhält es sich in unserem Fall. Wenn auch die Bewegung die Grundthätigkeit sowohl im äusseren Sinn als auch im inneren Denken ist, so ist der Geist dennoch nicht im Stande, jenes in sich nachzubilden, wenn er es nicht kennt. Kennt er aber das Original selbst, dann ist das Nachbild nur von secundärer Bedeutung, und es fragt sich dann immer wieder: wie kam er zur Erkenntniss des Originals? Diese principale Frage hat Trendelenburg mit seinem Bewegungsprincip nicht beantwortet.

Fassen wir schliesslich unsere Kritik kurz zusammen, so hat sich uns Folgendes ergeben: erstens hat Trendelenburg sein Princip nicht genügend legitimirt, ja er geräth im Fortgange seiner Untersuchungen sogar mit seiner eigenen Theorie in Widerstreit, und zweitens selbst wenn das in Rede stehende Princip richtig wäre, so ist es doch nicht im Stande, das zu leisten, was es soll.

§ 3.

E. v. Hartmann's transsccendentaler Realismus.

1. Dem berühmten Verfasser der »Philosophie des Unbewussten« zufolge kann eine philosophische Untersuchung des Erkenntnissproblems, wenn sie einerseits vorurtheilslos und anderseits inductiv, d. h. an das unmittelbar Gegebene anknüpfend sein soll, gar keinen anderen Ausgangspunkt nehmen, als die subjective Erscheinungswelt rein als solche, d. h. abgesehen von jeder transsccendentalen Beziehung und Bedeutung derselben. Aber »die einzig unmittelbar gegebene und darum einzig als Ausgangspunkt der erkenntnisstheoretischen Betrachtung brauchbare Thatsache ist der Bewusstseinsinhalt als solcher: die Summe der actuellen Vorstellungen als subjectiv-idealer Phänomene[1].« Das, was wir äusserlich wahrnehmen, ist an sich nur Vorstellung in uns. So befindet sich z. B. der Baum als Wahrnehmungsobject im Bewusstsein und ist von dem Baum an sich auf der Wiese numerisch verschieden[2]. »Die sinnlichen Qualitäten des Rothen, Süssen u. s. w. sind apriorische Empfindungsformen, welche auf Anlass der entsprechenden Nervenerregung von der Seele spontan (selbstverständlich unbewusst) producirt werden[3].«

Das Wahrgenommene ist sonach diesem Philosophen zufolge durchaus bewusstseinsimmanent, bestehend aus unseren Empfindungen; aber wir beziehen dasselbe trotz seines subjectiven In-uns-seins instinctiv auf etwas Objectives, Transsccendentes ausser uns — auf das »Ding an sich«. Hierin liegt der transsccendentale Charakter der Sinneswahr-

1) Kritische Grundlegung des transsccendentalen Realismus. 1875. S. XI.

2) E. v. Hartmann, J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. 1875. S. 3.

3) Ebend. S. 26.

nehmung. »Das Bewusstsein nimmt also nicht seine Empfindung als das, was sie an sich, d. h. subjectiv ist, sondern fasst sie instinctiv als Wirkung einer transscendenten Ursache auf und bezieht sie auf diese [1]).«

Auf die Frage nun: woher diese transscendentale Beziehung? antwortet E. v. Hartmann: »Wäre das Wahrnehmen blosses Vorstellen ohne jedes Gefühl, d. h. ohne jede Willensaffection des Wahrnehmenden, so wäre es ganz unmöglich, dass letzterer jemals hinter dem Wahrnehmungsinhalt ein transscendentes Correlat zu suchen sich veranlasst fände; nichts würde ihn aus der immanenten Sphäre des Bewusstseins hinausdrängen, deren Inhalt er in willenloser Passivität wie der Haschischraucher die Bilder seiner trunkenen Phantasie an sich vorüberziehen lassen würde. Nur die Gefühlserregung bringt zum Handeln, und nur der Umstand, dass mit jeder Wahrnehmung, auch der gleichgültigsten, ein Gefühl untrennbar verknüpft ist, ermöglicht und provocirt die transscendentale Beziehung der empfundenen Afficirung der eigenen Willenssphäre auf die Action eines fremden Willens oder einer äusseren Kraft. Dieses Gefühl drückt sich zunächst als empfundene Nothwendigkeit des Wahrnehmungsinhaltes aus, und zwar nicht als innere logische Nothwendigkeit (wie beim Denken nach logischen Gesetzen), sondern als äussere, auferlegte Nothwendigkeit, in deren inneren Sinn man zunächst keinen Einblick hat. Es ist das Gefühl der Ohnmacht des eigenen Willens gegenüber einem übermächtigen Zwange, der als nicht selbst gewollter, d. h. als fremder, äusserer empfunden wird. Ich kann unmittelbar durch noch so grosse Anstrengung meines Willens die Thatsache nicht ändern, dass ich in diesem Augenblick das Wahrnehmungsobject eines Baumes als Bewusstseinsinhalt vorfinde. — — Nur weil die Seele Wissen und

1) Kritische Grundleg. des transscend. Realismus. S. 106.

Wille zugleich ist, nur weil mit jedem durch Wahrnehmen gegebenen Wissensinhalt zugleich eine Willensaffection Hand in Hand geht, die als Gefühl des erlittenen Zwanges in's Bewusstsein tritt, nur darum setzt das Bewusstsein eine diesen Zwang ausübende transscendente Kraft voraus und bezieht auf diese in transscendentalem Sinne seinen Wahrnehmungsinhalt [1]).

So weit steht E. v. Hartmann noch immer auf idealistischem Boden. Wie macht er nun den Sprung in's Reale?

»Dem Bewusstsein ist unmittelbar nichts gegeben als sein Bewusstseinsinhalt, d. h. eine Summe von Empfindungen, Anschauungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen etc.; der Idealismus ist mithin das Stehenbleiben beim empirisch Gegebenen. Soll von dieser empirischen Basis durch Schlussfolgerung und Induction zu einem unmittelbar nicht Gegebenen (z. B. zu einer jenseits des Bewusstseins gelegenen Welt an sich seiender Dinge) fortgeschritten werden, so kann dies nur mittelst des Denkens und zwar des beziehenden Denkens geschehen [2]).«

Also durch das »beziehende Denken« glaubt Hartmann aus der Bewusstseinsimmanenz an die transscendente, vom Bewusstsein unabhängige Realität heranzukommen. Sehen wir zu, wie er Dieses zu Wege bringt.

Er sagt: »Wenn es jenseits unseres Bewusstseins etwas geben soll, was nicht so indifferent für uns sein soll, als ob es gar nicht existirte, dann muss dieses Transscendente zum Bewusstsein dadurch in reale Beziehung treten, dass es den Bewusstseinsinhalt causal bestimmt. Daraus folgt dann weiter, dass die einzig mögliche Art und Weise, den absoluten Illusionismus zu überwinden, darin besteht, dass man den Bewusst-

1) J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheor. Realism. S. 45.
2) A. a. O. S. 18.

seinsinhalt transscendental bezieht auf ein transscendentes Etwas, welches man als transscendente Ursache des Wahrnehmungsinhaltes supponirt. Diese Hypothese ist die einzige, welche den auch von den Idealisten eingestandenen, aber von ihnen für eine Prellerei unserer Verstandeseinrichtung ausgegebenen Drang erklären kann, der uns zwingt, unsere Wahrnehmungen auf ein transscendentes Ding an sich transscendental zu beziehen [1].«

Hier haben wir sonach den entscheidenden Schritt E. v. Hartmann's »mittelst des Denkens und zwar des beziehenden Denkens« aus der Bewusstseinsimmanenz in die Bewusstseinstransscendenz der realen Dinge. Und worin besteht er? Wir »supponiren« ganz einfach oder stellen die »Hypothese« auf, dass unserem subjectiven Wahrnehmungsinhalt ein »transscendentes Etwas« als »transscendente Ursache« entspreche. — Und womit begründet er diese Hypothese? Einfach damit, weil Dies die »einzig mögliche Art und Weise sei, den absoluten Illusionismus, (zu dem der Idealismus führt) zu überwinden«, und weil damit jener uns innewohnende »Drang, unsere Wahrnehmungen auf ein transscendentes Ding an sich transscendental zu beziehen, einzig und allein erklärt werde.« Diese hypothetisch angenommene »transscendente Causalität« nennt E. v. Hartmann selbst die »einzig mögliche Grundlage für die Errichtung des transscendentalen Realismus [2].«

2. Nachdem wir den principiellen erkenntnisstheoretischen Standpunkt dieses Philosophen uns vergegenwärtigt haben, wollen wir noch einen Blick auf dessen Detailausführung werfen.

»Wenn der naive Realist sagt: »Die Rose ist roth, der Zucker ist so süss«, meint er damit freilich, dass die Qualitäten des Rothen und Süssen, ganz so, wie er sie als Be-

1) Ebend. S. 58. — 2) A. a. O. S. 58.

wusstseinsinhalt besitzt, Eigenschaften der Dinge an sich, der Rose und des Zuckers seien, welche er nur mit seinem Bewusstsein auffasst. Diesen Standpunkt kann aber Niemand festhalten, der durch die Schule der Philosophie seit Locke oder der modernen Naturwissenschaft oder gar beider gegangen ist. Ein solcher verbindet, wofern er nicht als Idealist das Ding an sich leugnet und das Wahrnehmungsobject an seine Stelle setzt, mit Begriffen wie roth, süss, zweierlei Bedeutung, eine immanente und transscendente. Im immanenten Sinne sind ihm »roth« und »süss« sinnliche Qualitäten des Wahrnehmungsobject, von denen er sich bewusst ist, dass er sie nur in seinem Bewusstsein hat; im transscendenten Sinne sind ihm »roth« und »süss« gewisse Beschaffenheiten der Dinge an sich der Rose und des Zuckers, welche zwar mit seinen sinnlichen Empfindungen unmittelbar keine Aehnlichkeit haben, welche aber, auch wenn sonst noch völlige Unwissenheit über dieselben herrschen sollte, doch dadurch ganz bestimmt und unzweideutig präcisirt sind, dass sie bei der Einwirkung auf Auge oder Zunge die correspondirenden sinnlichen Empfindungen (und keine andere) hervorrufen. Dem transscendentalen Realisten sind also die sinnlichen Qualitäten des Rothen und Süssen nicht identische oder auch nur ähnliche Abbilder der correlativen Eigenschaften der Dinge an sich; aber durch die feste reale Beziehung zwischen beiden werden die ersteren zu untrüglichen Anzeichen oder Bewusstseinsrepräsentanten für das Vorhandensein der Letzteren an den Dingen an sich, und darin allein liegt ihre Wahrheit, welche praktisch ausreicht[1].« Soviel hinsichtlich der sinnlichen Qualitäten.

Was nun den räumlichen Charakter der Wahrnehmungsobjecte betrifft, so bemerkt E. v. Hartmann, dass die primitive Empfindung auch der räumlich anschauenden

1) A. a. O. S. 24.

Sinne durchaus nur intensiv und qualitativ, aber auf keine Weise extensiv differenzirt sein könne, daher liege es ausser Zweifel, dass die Seele die Extension zu der Empfindung behufs Herstellung der räumlichen Anschauung »selbstthätig hinzuproduciren« müsse. Denn »es ist ganz unmöglich, dass der Raum durch den gegebenen Stoff der Empfindung in die Seele von aussen hinein komme, wenn auch diese gegebene Empfindung in ihren intensiven und qualitativen Elementen Merkmale bei sich führen muss, welche die Seele zur Hinzufügung der Extension gleichsam auffordern; denn nur so ist es erklärlich, dass die Seele bei einigen Gattungen von Empfindungen (denen des Gesichts, Tastsinns und Muskelsinns) sich zur Entfaltung dieser synthetischen Thätigkeit genöthigt fühlt, bei andern aber (denen des Gehörs, Geruchs, Geschmacks und Gefühls) diese Thätigkeit unterlässt und jeden Versuch des Bewusstseins hoffnungslos erscheinen lässt, diese Extension nachträglich zu bewerkstelligen; nur so ist es ferner möglich, dass die concrete Raumgestalt jeder apriorischen Willkür entzogen ist und eine gegebene Empfindung zugleich die Nöthigung in sich enthält, sie in nur einer einzigen ganz bestimmten Gestalt räumlich zu entfalten, wenn sie einmal räumlich angeschaut wird. — Sobald man aber dies anerkennt, dass die Räumlichkeit auf keine Weise durch die primitive Empfindung in die Seele hineingelangen kann, so hört auch jedes Recht auf, die Räumlichkeit des Wirkens der transscendenten Ursache (nach Analogie der Zeitlichkeit) unmittelbar zu erschliessen [1].« Wie die qualitative Beschaffenheit, so ist also auch die concrete räumliche Gestalt der äusseren Wahrnehmungsobjecte ein selbstthätiges Product unserer Seele und stammt nicht von der Aussenwelt.

Aber doch behauptet E. v. Hartmann, dass auch den

1) Kritische Grundlegung des transscendent. Realismus. S. 127.

an sich seienden Aussendingen Räumlichkeit (und Zeitlichkeit) zukomme. In dieser Beziehung bemerkt er: »Jede vorgebliche Erkenntniss, welche den Dingen an sich instinctiv Formen beilegt, die sie nicht haben, ist eine trügerische Erkenntniss. Nun haben wir gesehen, dass wir instinctiv Dinge an sich supponiren, und instinctiv äusseren Objecten transscendentale Beziehung auf dieselben geben; ebenso instinctiv halten wir unsere Vorstellungen für ein (im stereometrischen Sinne) ähnliches Ebenbild des Dinges an sich, auf welches wir sie beziehen, d. h. wir halten die Dinge an sich instinctiv für räumlich und können nicht anders; es ist ein und derselbe Act, in welchem wir die Anschauung transscendental setzen, und als solche in den Raum hinaus versetzen. Jeder unphilosophische Mensch wird dies bestätigen, sobald man ihn über den Unterschied des Dinges und seiner Vorstellung aufgeklärt hat. Wären also die Dinge an sich nicht räumlich, so wäre unser Fürräumlichhalten derselben eine nothwendige und unvermeidliche Illusion; es hälfe uns gar nichts, uns diese Illusion in abstracto klar zu machen, sie würde doch immer in concreto ihr Recht behaupten. Diese Prellerei der Natur erreicht sofort ihr Ende, so wie man den Dingen an sich die Räumlichkeit zugesteht; dann erhält der Instinct Recht, dass die Vorstellungsobjecte in räumlicher Hinsicht ähnliche Abbilder der Dinge an sich sind[1].«

Indessen macht Hartmann sich selbst folgenden naheliegenden Einwand: »Es ist naturwissenschaftlich constatirt, dass die Dinge weder farbig noch tönend, noch sauer, bitter u. s. w. sind, sondern dass die Beschaffenheiten der Dinge, welche als transscendente Ursachen diese Empfindungen in uns hervorrufen, mit diesen Empfindungen keine Aehnlichkeit haben. Es hat so z. B. die Molecularbeschaffenheit des Zinnobers, welche von allen Lichtstrahlen

1) A. a. O. S. 134.

nur die die Empfindung des Rothen hervorrufenden reflectirt, alle andern aber absorbirt, keine Aehnlichkeit mit der Empfindung des Rothen, welche mit dem räumlichen Vorstellungsobject eines Stückes Zinnober verknüpft ist. Wenn nun so auf dem Gebiete aller Sinne die specifischen Empfindungsqualitäten, welche instinctiv mit den Vorstellungsobjecten verknüpft werden, keine Aehnlichkeit mit den correspondirenden ursächlichen Beschaffenheiten der Dinge an sich haben, so sind wir überall der Illusion unterworfen, warum also nicht auch in Bezug auf die Räumlichkeit des Objects?«

Diesen Einwurf sucht unser Philosoph folgendermassen aus dem Wege zu räumen: »Dieser Einwand fällt bei näherer Prüfung in sich zusammen. Denn neben der instinctiven Anschauung des rothen Zinnobers haben wir nicht nur die unbestimmte Vorstellung von der correspondirenden Beschaffenheit in dem Dinge an sich des Zinnobers, sondern wir haben die ganz bestimmte Vorstellung, worin diese ursprüngliche Beschaffenheit besteht, nämlich in einer solchen molecularen Schichtung, dass nur Aetherwellen von etwa 0,0007 mm Wellenlänge reflectirt werden. Hierin ganz allein besteht unsere Erkenntniss von dem Dinge, nicht darin, dass wir wissen, dass es uns roth erscheint, ohne dabei etwas von den Ursachen dieser Wirkung zu ahnen. Aber unsere Erkenntniss ist nur unter der Voraussetzung Erkenntniss, dass Räumlichkeit und Zeitlichkeit Daseinsformen der Dinge an sich sind; ist diese Voraussetzung falsch, so ist die angebliche bestimmte Erkenntniss falsch, was man wenigstens von der unbestimmten Annahme einer ursächlichen Beschaffenheit für das Rothe nicht behaupten kann, weil sie keinen Anspruch auf Erkenntniss macht. Sind Räumlichkeit und Zeitlichkeit nicht Daseinsformen der Dinge an sich, so wird jede Erkenntniss der Dinge an sich unmöglich, sowohl was die ursächlichen Beschaffenheiten desselben in

Bezug auf die Empfindungsqualitäten, als auch was die in Bezug auf die Anschauungsformen anbetrifft. Denn die Hypothese der Räumlichkeit der Dinge an sich dient nicht nur zur Erklärung der Möglichkeit einer Erkenntniss der Dinge, insoweit sie Ursachen unserer Empfindungen sind, sondern auch zur Erklärung der Möglichkeit einer Erkenntniss der Dinge, insoweit sie Ursachen der concreten Bestimmtheit unserer Anschauungsformen in jedem gegebenen Falle sind, so dass wir mit ihr allen und jeden Boden unter den Füssen verlieren [1].«

Wie Raum und Zeit nach der in Rede stehenden Theorie sowohl subjectiv-apriorische Grundformen unseres Anschauens als auch objectiv-reale Grundformen des Daseins der Dinge sind: so sind nach derselben auch die Kategorien sowohl subjectiv-apriorische Grundformen unseres Denkens, als auch objectiv-reale Grundformen der Dinge [2].

§ 4.

Kritik dieser Theorie.

1. Der Unparteiische wird E. v. Hartmann die Anerkennung nicht versagen, dass er in der Beurtheilung Anderer Ansichten grosses kritisches Talent und Scharfsinn an den Tag legt, mag man auch sonst über seine eigenen positiven Ausführungen und Ansichten denken, was man will. Das hat er insbesondere in seiner Kritik des subjectiven Idealismus gezeigt, dem er nachweist, dass er, consequent verfolgt, mit vollen Segeln dem absoluten Illusionismus zusteuert. Er selbst geht wohl auch nach eigenem Geständniss vom Idealismus aus, aber er sucht denselben durch den »transscendentalen Realismus« zu überwinden. Dies ist freilich unseres Erachtens eine sehr

1) Kritische Grundlegung des transscendent. Realismus. S. 136.

2) A. a. O. S. 111 f. J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheor. Realismus. S. 27 f.

schwierige Aufgabe und es ist sehr fraglich, ob ihm ihre Lösung gelungen ist. Denn wer einmal im Zauberkreis des Idealismus steht, kommt nicht eher aus demselben heraus, als bis er durch einen entschiedenen beherzten Anlauf dessen Schranken durchbrochen hat. E. v. Hartmann hat das jedoch nicht gethan, sondern indem er dem Idealismus zuerst die weitgehendsten Concessionen macht, ist es für ihn ein verzweifeltes Ringen, um sich aus dessen eisernen Armen loszuwinden. Hätte er dagegen vorerst die idealistischen Fundamentalsätze vorurtheilslos und genau geprüft und sich weder durch die philosophische Tradition noch durch den Nimbus der modernen Naturwissenschaft — den man ihr ja auf ihrem eigenen autochthonen Gebiete ganz wohl zugestehen kann, ohne deshalb auch zu ihren philosophischen Consequenzen ohne weiteres Ja und Amen zu sagen — blenden lassen, so hätte sich ihm eine freiere Gasse, zum Realismus zu gelangen, eröffnet.

E. v. Hartmann adoptirt dagegen von vornherein das idealistische Grundprincip, dass die äusseren Wahrnehmungsobjecte nichts als Vorstellungen in unserem Bewusstsein sind, und damit ist eigentlich schon Alles für eine realistische Theorie verloren. In unseren bisherigen Kritiken haben wir bereits öfters von verschiedenen Seiten aus diese idealistische Hauptposition geprüft, und stets hat sie sich uns als unhaltbar erwiesen. Ohne deshalb hier noch einmal auf das in dieser Beziehung bereits Erörterte im Besonderen einzugehen, bemerken wir nur Folgendes: Was wirklich blosse Vorstellungen in uns sind, wissen wir hinreichend genau aus psychologischer Erfahrung. So wird Jeder — sei er Idealist oder nicht — zugestehen, dass unsere Erinnerungsbilder bewusstseinsimmanente Vorstellungen sind. Aber welch' bedeutende Differenz zwischen der Erinnerungsvorstellung eines Gegenstandes und dem sinnlich wahrgenommenen Gegenstand selbst! Von der Erinnerungsvorstellung sagt uns allgemein und constant

das Bewusstsein, dass sie als »subjectiv-ideales Phänomen« nur in uns ist und wir nehmen sie auch nur als uns immanent wahr, während wir dagegen den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand mit Nothwendigkeit als etwas »Objectiv-Reales« ausser unserem Bewusstsein percipiren. Sicher ist es daher unwahr, wenn man sagt, es sei eine Thatsache des Bewusstseins, dass die äusseren Wahrnehmungsobjecte »subjectiv-ideale Phänomene« in uns seien; denn das Bewusstsein sagt uns in Wirklichkeit hierin stets das Gegentheil, indem faktisch die äusseren Wahrnehmungsobjecte uns nie als etwas »Subjectiv-Ideales,« sondern immer nur als etwas »Objectiv-Reales« erscheinen, während aber ihren Erinnerungsvorstellungen der Charakter der subjectiven Idealität zukommt.

Ich frage nun: woher denn dieser durchgängige beträchtliche Unterschied, wenn beide Objecte — wie die betreffende Theorie behauptet — wirklich nur immanente Vorstellungen sind? Wie kommt es, dass das Bewusstsein allgemein und constant das eine Object als subjectiv-immanent, das andere dagegen als objectiv-transscendent auffasst, wenn beide Objecte in der That lediglich subjectiv-immanent sind? Gibt man zu, dass das Bewusstsein im ersten Falle durchgängig die Wahrheit sagt, warum soll es denn im zweiten Falle durchgängig täuschen? Wäre Dies nicht eine allgemeine und nothwendige Selbstillusion des Bewusstseins?

Freilich wird man das auf dem bezüglichen Standpunkte mit der grössten philosophischen Ruhe einräumen und es am Ende etwa einem dummen »Instinkte« in die Schuhe schieben. Aber man bedenkt dabei nicht, zu welchen gefährlichen Consequenzen Dies führt. Denn wenn man zugesteht, dass das Bewusstsein sich in einem Falle allgemein und nothwendig täuscht, was für eine Garantie hat man dann noch, dass es nicht auch in andern oder in allen Fällen in die Irre geht? Man gebe doch nicht so

leichten Kaufs das Erstgeburtsrecht der Philosophie: die allgemeinen und constanten Bewusstseinsthatsachen um ein Linsenmus preis; denn sonst darf bald die Philosophie ihre Boutique schliessen und betteln gehen.

Aber, wird man uns entgegnen, mag Letzteres auch der Fall sein, so wird man auf der anderen Seite auch nicht leugnen können, dass wir doch nur unsere *Vorstellungen* vorstellen und nur unsere *Gedanken* denken können — ein Satz, den E. v. Hartmann als das Bollwerk des Idealismus betrachtet.

Darauf erwidere ich: Wenn man diesen Satz auch zugibt, folgt daraus, dass die äusseren Wahrnehmungsobjecte *nur* Vorstellungen in unserem Bewusstsein sind? Durchaus nicht. Sondern man kann dem genannten Satze entsprechend bloss sagen: dass man auch nur »*seine Wahrnehmungen*«, d. h. die Wahrnehmungsobjecte, die man *selbst* beobachtet, wahrnehmen könne. Ob aber diese Wahrnehmungsobjecte, so wie wir sie als draussen seiend beobachten, in Wirklichkeit nur Vorstellungen in uns sind, geht daraus keineswegs hervor. Ueberhaupt kann man mit derartigen Verbalargumenten nur solche Philosophen schrecken, welche die Kinderschuhe noch nicht ganz ausgezogen haben.

Allein da gerathen wir ja wieder — wird E. v. Hartmann sagen — in den schon längst überwundenen »naiven« Realismus, dem jeder »Bauer« huldigt; und davor behüte uns der liebe Gott! — Das ist jedoch nur eine Gespensterfurcht. Denn wir werden in der Darstellung unseres kritischen Realismus sehen, dass man die allgemeine Bewusstseinsthatsache der Objectivität der Sinneswahrnehmungen respectiren kann, ohne deshalb annehmen zu müssen, dass wir die Dinge in ihrem reinen Ansichsein unmittelbar schauen; und nur Letzteres ist nach Hartmann selbst naiver Realismus.

So viel ist gewiss, dass es *keine* Thatsache des Be-

wusstseins ist, dass die äusseren Wahrnehmungsobjecte »subjectiv-ideale Phänomene« in uns seien; und somit ist also schon der von E. v. Hartmann angenommene Ausgangspunkt seiner erkenntnisstheoretischen Betrachtung ein verfehlter, indem er etwas als eine Bewusstseinsthatsache hinstellt, von dem das Bewusstsein allgemein und constant das Gegentheil aussagt. Bevor man aber die bezügliche durchgängige Bewusstseinsthatsache als falsch über Bord wirft, oder sie in ihr Gegentheil umkehrt, hat man als Erkenntnisstheoretiker die Pflicht, ihre Irrthümlichkeit mit den überzeugendsten Gründen zu beweisen und sich nicht einfach auf eine im Schwunge sich befindliche philosophische Lehrmeinung oder auf die Naturwissenschaft zu berufen. Denn, wie wir in unseren bisherigen Untersuchungen gezeigt haben, ist es weder der Naturwissenschaft noch irgend einer philosophischen Theorie bis jetzt gelungen, mit entscheidenden und unanfechtbaren Argumenten die in Rede stehende Bewusstseinsthatsache als Chimäre zu entlarven.

2. Mit diesem ersten faux-pas E. v. Hartmann's hängt ein weiterer zusammen. Um nämlich trotz der behaupteten Subjectivität der Wahrnehmungsobjecte doch deren »transscendentalen« Charakter zu wahren, bemerkt er, dass wir im Perceptionsacte die in uns seienden sinnlichen Vorstellungen auf ein Transscendentes ausser uns instinctiv beziehen, indem wir jene als Wirkungen dieses erfassen.

Wir fragen indess: verhält sich denn die Sache der Erfahrung gemäss wirklich so, wie sie hier dargestellt wird? Wir finden Dies nicht, sondern erblicken in dieser Auffassung ähnlich wie im ersten Fall ein seit Jahren eingerostetes Vorurtheil der Erkenntnisstheorie. Denn vor allem wissen wir im Wahrnehmungsact von einer derartigen Beziehung innerer Empfindungen und Vorstellungen auf ein transscendentes Aeusseres nichts. Wenn eine Beziehung

zwischen dem einen und dem andern stattfinden soll, so muss man doch beider Beziehungsglieder inne werden; denn ich kann nicht A auf B beziehen, wenn ich weder von dem einen noch von dem andern etwas weiss. Wie verhält sich nun die Sache in dem in Rede stehenden Fall? Wenn ich beispielsweise diesen Schreibtisch betrachte, beziehe ich etwa eine in meinem Kopfe sich befindliche »Vorstellung« dieses Gegenstandes auf ein transscendentes Aeussere? Nein; denn ich weiss durch den Wahrnehmungsact gar nichts von einer zugleicher Zeit immanenten »Vorstellung« des erwähnten Objects, noch von einer Translocation derselben nach aussen, sondern ich nehme unmittelbar lediglich den äusseren Gegenstand wahr. Und so wird es wohl Jedem ergehen, der ohne Vorurtheil und ohne durch irgend eine Theorie gefärbte Brille den reinen Thatbestand auffasst.

Indessen sucht E. v. Hartmann diese Schwierigkeit dadurch aus dem Wege zu räumen, dass er einfach behauptet, die Sache verlaufe »instinctiv«, unbewusst. Freilich ist das sehr leicht gesagt, aber woher weiss es denn dann unser Philosoph, wenn es im finsteren Unbewussten vor sich geht? —

Doch nehmen wir an, er habe zu dieser Hypothese einen hinreichenden Grund; wird hiemit wirklich das erklärt, wozu sie aufgestellt wird? Gewinnt denn durch die blosse Beziehung einer bewusstseinsimmanenten Vorstellung nach aussen die letztere denselben Charakter der Aeusserlichkeit, Objectivität und Realität, wie ihn thatsächlich die äusseren Wahrnehmungsobjecte allgemein und constant besitzen? Man mache doch einmal zur Probe das Experiment: man bilde sich innerlich irgend eine Vorstellung in seinem Geiste; dann beziehe man sie nach aussen und sehe zu, ob sie in der That als ein derartiges Object erscheint, wie es stets die Sinneswahrnehmung zeigt. Ich bin überzeugt, dass jeder derartige Versuch negativ

ausfallen wird. Wie? ist Das nicht ein schlagender Beweis gegen die discutirte Theorie? — Wenn wirklich die Wahrnehmungsobjecte an und für sich nichts anderes als innere Vorstellungen sind, und wenn dieselben nur durch unsere Beziehung oder Projection auf die Aussenwelt den Charakter der Aeusserlichkeit, Objectivität und Realität empfangen, warum gelingt es uns denn nie, anderen unzweifelhaften Vorstellungen durch dasselbe Mittel mit demselben Charakter zu umkleiden[1])? Daraus geht unseres Erachtens sichtlich hervor, dass die ganze Annahme der bezüglichen Erkenntnisstheorie nur eine Fiction ist.

3. Hat sich unsere bisherige kritische Erwägung auf die Auffassung des Wahrnehmungsobjects und die behauptete Beziehung desselben nach aussen gerichtet, so wendet sich unsere Betrachtung nun dem Gegenstande zu, auf den dieser Theorie zufolge die betreffende Beziehung gehen soll.

Dieser Gegenstand ist nach E. v. Hartmann das »transscendente Ding an sich.« — Wenn man nun auch zugeben würde, dass bei der Wahrnehmung eine Beziehung von

1) Man wirft hier wohl die Hallucinationen ein. Jedoch mit Unrecht. Denn diese krankhaften Erscheinungen sind keine »blossen Vorstellungen im Bewusstsein«, d. h. keine rein ideellen Gebilde wie die Erinnerungen und Phantasievorstellungen, sondern ähnlich dem Ohrenklingen reale Zustände unseres psychophysischen Organismus, welche auf abnormer innerer Nervenreizung beruhen. Gerade weil sie reale Zustände sind, empfangen die Hallucinationen oft für das nervös-krankhafte Subject den Schein äusserer Objectivität, während das normale Bewusstsein — auch das gewöhnliche, natürliche — ihren subjectiven Charakter leicht erkennt. Diese Phänomene sind also kein Beweis dafür, dass wir im Stande seien, »blossen Vorstellungen des Bewusstseins« den Charakter äusserer Realität zu verleihen, wie ihn die normalen Wahrnehmungsobjecte besitzen. Ja gerade die Thatsache, dass wir die Subjectivität der Hallucinationen erkennen und sie von den objectiven Wahrnehmungen unterscheiden, ist ein Zeugniss gegen den Idealismus.

innen nach aussen stattfinde, ist denn wirklich der terminus ad quem dieser Beziehung — wie hier behauptet wird — das Ding an sich?

Nehmen wir abermals behufs Beantwortung dieser Frage das nächste beste Beispiel — wenn auch dieses Verfahren vielleicht manchen hochfliegenden Philosophen trivial erscheinen wird, indem sie bei ihren Theorien und Speculationen lieber droben in den Aetherregionen schweben, wo sie freilich weit vom Schuss sind, als den Fuss auf den gemeinen Boden der Erfahrung zu setzen, was übrigens bei Hartmann hier nicht der Fall ist, da er selbst bei der Kritik des Idealismus solcher Beispiele sich bedient. Also wählen wir als Beobachtungsobject etwa dieses Buch hier! Der in Rede stehenden Theorie gemäss wollen wir annehmen, es entstünde bei der Anschauung dieses Buches eine actuelle Vorstellung davon in unserem Bewusstsein und diese »innere Erscheinung« bezieheten wir auf einen transscendenten Gegenstand in der Aussenwelt — was für ein Gegenstand ist denn das, auf den die betreffende Beziehung geht? Offenbar nur das hier vor uns liegende Buch. Denn von einem andern Object wissen wir auf Grund der Wahrnehmung nichts und können deshalb unsere Vorstellung auch nicht darauf beziehen. Folglich wäre der terminus ad quem unserer Beziehung (vorausgesetzt, dass in der That eine solche stattfindet) das da draussen wahrgenommene Buch. Aber wie? ist dieses wirklich das transscendente Ding an sich? Unser Philosoph mag sich drehen, wie er will, so kommt er hier mit seiner eigenen Theorie in Conflict; denn antwortet er darauf mit ja, dann muss er unbedingt zugeben, dass wir die äusseren Dinge an sich sinnlich wahrnehmen, — was er doch sonst entschieden in Abrede stellt und als »naiven« Realismus in die Rumpelkammer wirft; verneint er jedoch die obige Frage, dann ist es unrichtig, wenn er sagt, dass wir bei der Wahrnehmung die immanenten Vorstellungen

auf die transscendenten Dinge an sich beziehen. Auf jeden Fall liegt also hier ein Fehler vor.

In eine gleiche Schwierigkeit verwickelt sich E. v. Hartmann nebst Anderen, wenn er sagt, dass wir bei der Wahrnehmung unsere subjectiven Empfindungen (Vorstellungen) instinctiv als Wirkungen einer transscendenten Ursache (Ding an sich) fassen und auf dieselbe beziehen[1]).

1) C. Th. Isenkrahe gibt diesem Gedanken eine modificirte Fassung. Ihm zufolge bewirken die wahrgenommenen Aussendinge in unseren peripherischen Sinnesorganen eine gewisse Erregung, welche wir aber selbst nicht wahrnehmen. Auf die Action von aussen erfolgt je nach ihrer Beschaffenheit und je nach der Beschaffenheit der getroffenen Organe eine Reaction von innen. Die inneren Reactionen fallen zusammen mit den »specifischen Sinnesenergien«, sowie auch mit den richtig gefassten »Empfindungen«, und wir haben in ihnen den jedesmaligen Wahrnehmungsact. Was wir wahrnehmend gewahr werden, ist nichts weiter, als dass ein Aussending vorhanden sei, welches die Eigenschaft besitze, uns zu der jedesmaligen Reaction zu zwingen. So entdeckt jeder Sinn eine besondere Klasse von Eigenschaften an den Dingen und diese Eigenschaften bezeichnen wir als »roth«, »süss«, »kalt« u. s. w. Wir tragen hierdurch nichts Inneres nach aussen, sondern nur den Grund des Innern verlegen wir nach aussen. Die Wahrnehmung ist eine nackte Grundsetzung — keine Gleichsetzung oder gar Verwechselung. Aber sie ist nicht in der Weise eine Grundsetzung, als ob auf diesen Grund erst geschlossen werden müsste; die Grundsetzung ist eine unmittelbare, oder einfach eine Grunderkenntniss. — Auch der allergewöhnlichste Mann, der überhaupt von Empfindungen redet, versteht darunter subjective, erzwungene Acte, die er keinem Dinge beilegt, sondern nur sich selber. Was er nach aussen hin verlegt, ist der Grund seiner Empfindungen, der Grund nämlich, der jenen Zwang auf ihn übt und dem er nun die Eigenheit, dies zu thun, ganz richtig als Qualität beilegt. Das ist die »populäre Meinung und der Realismus«. (Idealismus oder Realismus? Leipz. 1883. S. 87 f.) — Nach dieser Theorie sind also die Qualitäten »roth«, »süss«, »kalt« u. s. w. »innere Reactionen« des wahrnehmenden Subjects, die mit den »specifischen Sinnesenergien« zusammenfallen und den »Wahrnehmungsact« bilden (S. 88 u. 89). Wir fragen: ist das richtig? Besteht der Wahrnehmungsact wirklich in den Eigenschaften »roth«, »süss« u. s. w.? Wenn Das, dann müsste

Entweder trägt hier Alles den Charakter des Unbewussten an sich, so dass diese erkenntnisstheoretische Ansicht auf lauter unbewussten Factoren sich aufbaut, oder die Theorie ist unwahr. Denn »unbewusst« sind vor allem die behaupteten subjectiven Vorstellungen, die wir im Acte der Wahrnehmungen im Bewusstsein haben sollen, da das thatsächliche natürliche Bewusstsein nichts von denselben weiss; »unbewusst« müssen wir ferner dieselben »als Wirkungen« von aussen auffassen, denn factisch weiss auch davon das natürliche Bewusstsein nichts. »Unbewusst« ist sodann gleichfalls die Beziehung dieser unbewussten

das Wahrnehmen als Thätigkeit und das Wahrgenommene als Object identisch sein. Das ist aber factisch nicht der Fall. Denn wenn ich die Eigenschaft »roth«, »süss« wahrnehme, ist weder der betreffende Wahrnehmungsact ein »rother und süsser«, noch sind meine bezüglichen Sinne, noch meine Seele roth und süss. Es ist daher irrig, wenn man meint, die wahrgenommenen Qualitäten seien nichts weiter als innere Reactionen des percipirenden Subjects oder dessen »specifische Sinnesenergien« oder gar der Wahrnehmungsact selber. Wenn dies der Fall wäre, müssten wir sie ja auch als etwas »Inneres« erfassen, was jedoch die allgemeine und constante Erfahrung keineswegs bezeugt. — Ebensowenig bestätigt die Erfahrung den Hauptsatz Isenkrahe's: »Wir verlegen nur den Grund des Inneren nach aussen; die Wahrnehmung ist eine nackte Grundsetzung.« Das nennt der erwähnte Autor die »populäre Meinung« und den wahren Realismus. Dies entspricht jedoch dem wirklichen Sachverhalte nicht. Das natürliche Bewusstsein verlegt im Wahrnehmungsacte keineswegs nur den »Grund« des Innern (d. i. der subjectiven Reactionen oder Sinnesqualitäten) nach aussen, sondern es fasst die letzteren selbst als etwas Aeusseres auf. Es legt den objectiven Dingen nicht in der Weise die Qualitäten bei, dass es den ersteren bloss die Eigenheit zuschreibt, die Qualitäten in uns hervorzubringen, sondern es nimmt die Qualitäten als etwas den äusseren Dingen selbst Zukommendes wahr. Sonach trägt auch diese realistische Theorie den allgemeinen und constanten Bewusstseinsthatsachen gerade in den Hauptpunkten nicht genügend Rechnung und vermag deshalb nicht das zu leisten, was sie erstrebt. Es zeigt sich auch hier, wenn auch in geringerem Maasse als sonst, eine unrichtige Interpretation des Sachbestandes. —

immanenten Vorstellungen auf die äusseren Dinge an sich. Und endlich ist »unbewusst« für uns in der Wahrnehmung die transscendente Causalität dieser Dinge, da auch hievon das percipirende natürliche Bewusstsein nichts offenbart. Also Alles — unbewusst! Aber was ist von einer Erkenntnisstheorie zu halten, welche mit fast lauter unbewussten Elementen operirt? Und wie ist es möglich, dass die Seele unbewusst Etwas »als eine Wirkung« erfasst, und dieselbe unbewusst auf ein anderes Etwas als auf deren transscendente »Ursache« bezieht? Gibt es denn auch ein unbewusstes kategoriales Denken? Auf diese Weise kann man alles Mögliche und Unmögliche behaupten und zu einer Theorie zusammenstellen.

Kein Wunder, dass E. v. Hartmann unter solchen Voraussetzungen für seinen »transscendentalen Realismus« keine andere Basis gewinnt, als die blosse »Hypothese« einer transscendenten Causalität, welche unsere immanenten Wahrnehmungsvorstellungen ursächlich bestimme. Diese pure »Hypothese« bezeichnet er selbst als »die einzig mögliche Grundlage für die Errichtung des transscendentalen Realismus[1]).« In der That, ein sehr schwaches Fundament, um auf demselben ein »realistisches« System aufzubauen und den Idealismus zu »überwinden«! Letzteres ist ihm sicherlich nicht gelungen, und darum hängt sein realistisches System, das noch der Ausführung harrt, in der Luft. Er hat wohl trefflich gezeigt, dass der Idealismus, consequent durchgeführt, zum absoluten Illusionismus führt, aber er hat ihn nicht aus dem Sattel gehoben. Dies ist für ihn auf seinem Standpunkte auch ganz unmöglich. Denn man müsste ein philosophischer Münchhausen sein, um sich aus dem idealistischen Sumpfe, in dem man selbst bis über die Ohren steckt, am eigenen Zopfe herausziehen zu können. So lange man nicht durch

1) J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoret. Realismus. S. 58.

vorurtheilslose eingehende Kritik die Fundamentalsätze des Idealismus als irrig dargethan hat, kann man eine fundirte realistische Theorie nicht etabliren.

Fünftes Kapitel.

Der kritische Realismus.

§ 1.

Unser Ausgangspunkt. — Begriff und Möglichkeit der Erkenntniss im Allgemeinen.

Indem wir bisher die hauptsächlichen idealistischen und realistischen Theorien in kritische Erwägung gezogen haben, ergaben sich uns bei denselben im Wesentlichen negative Resultate, so dass uns keiner dieser Standpunkte recht befriedigte. Indess mit einer bloss negativen Kritik allein ist wohl nicht gedient, sondern man erwartet von dem Kritiker auch, dass, wenn ihm die bisherigen Theorien ungenügend erscheinen, er etwas Begründeteres an die Stelle setze.

Diese Erwartung erachten wir als berechtigt, wenn sie auch nicht selten sehr schwer zu befriedigen ist. Ist es ja bekanntlich viel leichter, die Mängel an einem schadhaften Gebäude zu entdecken und dasselbe einzureissen, als ein neues, entsprechenderes aufzuführen. Aber dennoch dürfen wir uns wenigstens des bescheidenen Versuches nicht entschlagen, die Grundlegung eines solchen in Angriff zu nehmen. Hiezu haben die bisherigen Erörterungen bereits da und dort verwendbare Bausteine geliefert. Da dieselben jedoch in den verschiedenen Kapiteln des Werkes zerstreut liegen, wird es nun unsere Aufgabe sein, sie in inneren Zusammenhang zu bringen und, wo es die Sache erheischt, zu ergänzen.

Was unsern principiellen Standpunkt im allgemeinen betrifft, so stellen wir uns in den erkenntnisstheoretischen

Untersuchungen auf den Boden der allgemeinen und constanten Bewusstseinsthatsachen. Diese bilden unseren festen Stütz- und Ausgangspunkt.

Schon hierin dürfte sich ein Unterschied zwischen unsern Erörterungen und den meisten andern erkenntnisskritischen Positionen bemerklich machen. Die Einen gehen von metaphysischen, die Andern von physicalisch-physiologischen und wieder Andere von traditionell-psychologischen Voraussetzungen aus, stellen auf Grund derselben eine Theorie auf und meistern danach die Thatsachen, indem sie entweder dieselben, da sie nicht in ihre Theorie passen, als Täuschungen erklären, oder sie doch umdeuten und ummodeln. Das verstösst jedoch unseres Erachtens gegen die oberste Forschungsmaxime, der zufolge man die Thatsachen respektiren soll. Der wissenschaftliche Forscher sucht daher vor allem ohne vorgefasste Meinung die allgemein-erfahrungsmässigen Thatsachen rein und genau festzustellen, und dann erst geht er daran, sie wo möglich durch eine Theorie zu erklären, aber nicht wegzuräsoniren. Die überwiegende Mehrzahl der Erkenntnisstheoretiker machte es jedoch bisher umgekehrt: sie stellen zuerst eine Theorie auf, wie z. B. die Wahrnehmung zu Stande kommt, und dann beurtheilen sie nach dieser Theorie den Gültigkeitswerth des Wahrgenommenen. Dieser Weg erscheint uns als verfehlt. Wir schlagen deshalb einen anderen ein, indem wir von den allgemeinen und constanten Bewusstseinsthatsachen, wie sie die innere und äussere Erfahrung bietet, ausgehen, dieselben auf ihren realen Erkenntnisswerth prüfen und sie wenn möglich durch eine Theorie zu erklären suchen.

Bevor wir jedoch mit der Untersuchung der erkenntnisstheoretischen Bedeutung der inneren Erfahrungsdaten beginnen, muss vorerst die Frage erledigt werden, was man denn überhaupt unter Erkennen versteht.

Man wird uns wohl nicht widersprechen, wenn wir

zunächst bemerken, dass man unter dem Ausdruck »Erkennen« nicht ein blosses Vorstellen und Denken befasst. Denn wenn ich mir z. B. ein geflügeltes Pferd vorstelle — das Wort »Vorstellen« im eigentlichen und engeren Sinne genommen — oder wenn ich mir die Möglichkeit der Quadratur des Zirkels denke, so wird dies Niemand eine Erkenntniss nennen. Der im Fieber Phantasirende hat auch eine Menge von Vorstellungen und Vorstellungscombinationen, aber deshalb noch keine Erkenntniss. Erkennen soll also mehr als blosses Vorstellen und Denken sein. Man schreibt nur dann Jemanden eine Erkenntniss zu, wenn er von etwas Thatsächlichem, Realem ein Wissen hat — mag dieses Reale eine Sache, oder eine Eigenschaft, oder ein Zustand, oder eine Thätigkeit, oder ein Verhältniss, mag es in ihm oder ausser ihm sein. Uud selbst wenn man die Nichtexistenz von irgend Etwas einsieht, so ist diese Nichtexistenz etwas Faktisches. Man bezeichnet es daher als eine »Thatsache«, dass beispielsweise der Mond in dieser Nacht nicht scheint, oder dass die Frühlingsblumen jezt nicht mehr sind; und wenn sich dies wirklich so verhält, wie behauptet wird, dann ist diese Einsicht eine Erkenntniss. Jede Erkenntniss ist sonach auf etwas Thatsächliches gerichtet. Es dürfte demgemäss nicht falsch sein, wenn man das Erkennen im allgemeinen als das Wissen eines Thatsächlichen bestimmt[1]).

Aber dieses das Reale betreffende Wissen beruht

1) Aehnlich bemerkt C. Göring: »Erkennen heisst immer ein Seiendes erkennen; das ist eine Thatsache, welche weder Skepticismus, noch kant'scher Kriticismus, noch Idealismus leugnen können; denn man kann wohl das Seiende und mit ihm das Erkennen hinwegräsonniren, nicht aber die Wahrheit jenes Satzes umstossen. Freilich man kann ihn zunächst ebensowenig beweisen, da jeder Beweis durch das Erkennen bedingt ist und Niemand jenseits des Erkennens seinen Standpunkt zu nehmen vermag.« System der kritischen Philosophie. 1874. Thl. I. S. 257.

nicht auf blosser Vorstellungs- und Denkthätigkeit, — wie man bisher fast durchgängig angenommen hat. Denn durch blosses Vorstellen und reines Denken erfassen wir die Realität oder das Thatsächliche nicht, sondern nur unsere inneren ideellen Bilder und Gedanken. Wer daher nur das Vorstellen und Denken als die Thätigkeiten betrachtet, durch welche Erkenntniss zu Stande kommt, kann, wenn er consequent ist, zu einer eigentlichen Erkenntniss nicht gelangen, sondern muss im Zauberbanne seiner blossen Vorstellungen und Gedanken verharren. Die Folge der erwähnten Voraussetzung ist der subjective Idealismus, welcher im Grund genommen keine Theorie der Erkenntniss, sondern eine Theorie der Nicht-Erkenntniss des Menschen darstellt. Denn was ist beim rechten Licht betrachtet dieser Idealismus anders als die Lehre, dass der Mensch mit allen seinen Mitteln nicht im Stande sei, Reales zu erkennen, da er lediglich auf seine Vorstellungen und Gedanken eingeschränkt sei? Räumt man das Letztere ein, dann gibt man die Möglichkeit einer Erkenntniss im eigentlichen Sinne des Wortes auf. Aber näher betrachtet beruht dieser Standpunkt auf einer irrigen Voraussetzung. Denn factisch sind die Erkenntnissmittel des Menschen nicht allein auf das Vorstellen und Denken beschränkt. So ist schon das äussere Wahrnehmen kein blosses Vorstellen noch Denken, sondern ausser den physiologischen Functionen, die als nothwendige Bedingungen daran betheiligt sind, wirken auch der Wille und das Gefühl zu seinem Entstehen mit. — Desgleichen sind unsere inneren Erfahrungen nicht nothwendig an das Vorstellen und Denken gebunden. Wohl beruhen alle Vorstellungen irgendwie auf Erfahrung, aber nicht alle Erfahrungen sind nothwendig immer Vorstellungen — ein wichtiger Satz, der aber bisher nur sehr selten gehörig gewürdigt wurde. Thatsächlich machen wir ja viele Erfahrungen, ohne jedes Mal vorzustellen: Erfahrungen des

Gefühls, des Willens, des Gemüths. Wenn mich z. B. plötzlich ein heftiges Kopfwehe befällt, so habe ich in diesem Gefühl unmittelbar eine gewisse Erkenntniss dieses Schmerzes, auch ohne dass ich denselben mir erst vorstelle und denke. Ja, dieser Schmerz kann so heftig sein, dass er die Vorstellungs- und Denkfunctionen beträchtlich hemmt und lahm legt; aber doch erkenne ich mit voller Gewissheit sein Vorhandensein.

Oder wenn ich beim plötzlichen Anblick meines Todfeindes in den heftigsten Affect des Zornes gerathe, bin ich mir dieser Gemüthsbewegung mit Bestimmtheit bewusst, ohne dass ich dieselbe mir erst vorstelle oder darüber nachdenke. Das Erfahren ist also nicht lediglich an die Vorstellungs- und Denkthätigkeit geknüpft. Man kann zwar nachträglich über die gemachten Erfahrungen sowohl die äusseren als die inneren, mittelst der Vorstellungen reflectiren, aber ihr Inhalt und Bestand ist nicht nothwendig durch die Vorstellungsfunction bedingt; denn sie gehen der letzteren voraus. Wir wissen von ihnen, auch bevor und ohne dass wir sie in die Form von Vorstellungen fassen. Unser Wissen geht also nicht im blossen Vorstellen und Denken auf und unter, sondern reicht weiter als dieses.

Hier zeigt sich die Einseitigkeit des bisher fast allgemein festgehaltenen Standpunktes in der Erkenntnisstheorie. Man fast da gewöhnlich den Menschen nur als vorstellend-denkendes Wesen und darum ist es kein Wunder, wenn man schliesslich zu dem Resultate gelangt, dass er über den blossen Vorstellungskreis nicht hinauskomme, und das Reale nicht erreiche. In der That, wenn wir n u r mit der Vorstellungs- und Denkfähigkeit ausgerüstet wären, dann würden wir nie zu einer realen Erkenntniss gelangen. Ja, es wäre unter dieser Voraussetzung sogar unerklärlich, wie die Menschen überhaupt zu dem Begriffe eines Realen, zum Unterschied vom bloss

Vorgestellten und Gedachten kamen. Indess der Mensch in concreto ist eben mehr als ein bloss vorstellendes und denkendes Wesen. Alle seine physisch-psychischen Thätigkeiten wirken mit zum Zustandekommen der Erkenntniss[1]). Wir erleben, wir erfahren zuerst das Thatsächliche in bewusster Weise und dann erst reproduciren wir es in der Vorstellung und reflectiren darüber. Dadurch nur, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, reale Vorgänge und

1) Eine rühmliche Ausnahme von den herkömmlichen Erkenntnisstheoretikern bildet in dieser Beziehung Dilthey, indem er mit Recht bemerkt: »Man ging von der falschen Voraussetzung aus, dass alle Erkenntniss nur durch Vorstellen bewerkstelligt werde und in Vorstellungen auf- und untergehe. Die Folge dieses falschen Standpunktes war, dass man über die Vorstellungen nicht hinaus kam . . . Will man die Erkenntniss erklären, so genügt es nicht, lediglich das Vorstellen in Betracht zu ziehen. Man mache wenn auch nur im Gedanken das Experiment und nehme vom Menschen alle Fähigkeiten und Kräfte hinweg und lasse ihm nur die Function des Vorstellens und selbst noch die des logischen Denkens — wird er dann wohl zur festen Ueberzeugung von der Existenz eines äusseren realen Seins kommen? Wohl nicht. Er wird dann in diesem Falle einem Kaleidoskop gleichen, in dem eine bunte Menge von Vorstellungsbildern auftauchen, sich zu gewissen Gruppen verbinden, sodann wieder trennen, um neue Combinationen einzugehen, aber über diese Vorstellungsbilder hinaus wird er nicht kommen, zur Gewissheit einer diesen Bildern entsprechenden, objectiven Realität wird er es nicht bringen . . . Wenn man von wenigen und nicht zur wissenschaftlichen Ausbildung gelangten Ansätzen, wie denen Herder's und Wilhelm v. Humboldt's absieht, so hat die bisherige Erkenntnisstheorie, die empiristische wie die Kant's, die Erfahrung und die Erkenntniss aus einem dem blossen Vorstellen angehörigen Thatbestand erklärt. In den Adern des erkennenden Subjects, das Locke, Hume und Kant construirten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denkthätigkeit.« Einleitung in die Geisteswissenschaften Bd. I. Vorrede S. XVII. — Auch C. Schaarschmidt macht einen beachtenswerthen Anlauf, die Schranken des bisherigen einseitigen Ideologismus in der Erkenntnisstheorie zu durchbrechen, worauf wir noch zurückkommen werden. Vgl. Philosoph. Monatshefte. 1878. Bd. 14. S. 388 ff.

Zustände bewusst zu erleben oder zu erfahren, hat er ein Mittel, des Thatsächlichen inne zu werden, d. h. wirkliche Erkenntniss zu erwerben. Die bewussten Erlebnisse und Erfahrungen des Menschen aber theilen sich in äussere und innere, von denen wir die letzteren zunächst in Betracht ziehen wollen.

§ 2.

Die innere Erfahrung und ihr realer Erkenntnisswerth.

Unter der inneren Erfahrung versteht man den Inbegriff aller in uns selbst vor sich gehenden bewussten Erlebnisse. Dahin gehören das Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Phantasiren, Denken, die Gefühle, die Strebungen, das Wollen, das Hoffen, das Sichsehnen, überhaupt die Gemüthsbewegungen u. s. w., kurz alle Thatsachen, welche der allgemeinen und constanten Erfahrung gemäss den Charakter der Bewusstseinsimmanenz an sich tragen.

Es fragt sich nun, welche erkenntnisstheoretische Bedeutung kommt dieser unserer inneren Erfahrungswelt zu? Erfassen wir diese immanenten Acte, Zustände und Ereignisse in ihrer Wirklichkeit, und wenn das, inwieweit?

In dieser Beziehung hat bekanntlich Kant die Behauptung aufgestellt, dass wir auch von unseren inneren Bewusstseinsthatsachen nur phänomenale Erkenntniss besitzen, während sie uns in ihrem Ansichsein ebenso verborgen bleibeten wie die äusseren Realitäten. Wir haben diese Ansicht nebst ihren Motiven bereits früher geprüft und sie in dieser Allgemeinheit als nicht bewährt befunden. Es macht sich auch hier das alte eingefleischte Vorurtheil geltend, dass unser Wissen lediglich in Vorstellungen bestehe und darum nicht das Reale biete. Auf das Irrige dieser Auffassung wurde schon oben hingewiesen. Wäre diese Ansicht richtig, dann würden wir nicht unserer wirklichen inneren Acte, Gefühle u. s. w.

inne, sondern nur gewisser Vorstellungen von ihnen. Dafür spricht jedoch keineswegs die Erfahrung. Wenn ich z. B. mein Auge auf dieses Bild hier, welches Kant darstellt, richte, so weiss ich bestimmt, dass ich jetzt einen äusseren Wahrnehmungsact vollziehe und nicht etwa phantasire. Im Momente des Wahrnehmens habe ich nicht eine »Vorstellung« dieser Thätigkeit in mir, sondern ich bin mir des Wahrnehmungsactes selbst als solchen bewusst. Schliese ich dagegen meine Augen und stelle ich mir das zuvor geschaute Bild im Geiste vor, so weiss ich unmittelbar genau, dass ich jetzt nicht sinnlich wahrnehme, sondern nur vorstelle. Ich bin mir also des Vorstellens als eines Actes bewusst, welcher nicht mit dem Wahrnehmen identisch ist, sonst würde ich beide mit einander verwechseln, was bei normalem Bewusstsein nie der Fall ist. — Entsteht sodann ein Gefühl der Freude in mir, so stelle ich bei diesem actuellen inneren Ereigniss mir keineswegs das betreffende Gefühl bloss vor, sondern ich erlebe es selbst bewusst in mir. Das Bewusstsein sagt mir stets genau, ob ich ein Gefühl wirklich besitze oder ein solches nur vorstelle. Hätten wir von unseren inneren Geschehnissen nur Vorstellungen und nicht sie selbst im Bewusstsein, so könnten wir die genannte Unterscheidung gar nicht machen. Factisch aber macht sie jeder gesunde Mensch. Jeder weiss unmittelbar, dass er jetzt sinnlich wahrnimmt, jetzt bloss vorstellt, jetzt über das Vorgestellte nachdenkt, jetzt ein ganz bestimmtes Gefühl hat, jetzt in eine gewisse heftige Gemüthsbewegung geräth u. s. w. Und er erlebt diese inneren Ereignisse nicht als blosse Vorstellungen, sondern so, wie sie sind. Wir Alle wissen, welch' ein bedeutender Unterschied ist zwischen einem Schmerz, den man wirklich durchmacht und demjenigen, welchen man sich nur vorstellt. —

Ebenso verhält es sich mit dem Willen. Eine in uns actuell vorhandene Willensenergie, deren wir uns bewusst

sind, ist etwas sehr Verschiedenes von der blossen Vorstellung oder dem Gedanken derselben. Wir haben zwar sowohl im ersten als im zweiten Fall ein Wissen. Aber im ersten Fall bildet den Wissensinhalt ein realer Act, im zweiten nur eine ideelle Repräsentation desselben.

Dem Gesagten zufolge besitzen wir also von unseren inneren Bewusstseinsthatsachen nicht bloss Vorstellungen, sondern dieselben thun sich uns in *ihrer Realität selbst* unmittelbar kund. Die innere Erfahrung bietet uns sonach reale Erkenntniss.

Freilich ist das streng genommen nur im unmittelbaren bewussten Erleben der inneren Vorgänge und Zustände der Fall, nicht aber auch stets in der Reflexion über dieselben. Hier können häufig Täuschungen vorkommen. Denn die Reflexion hat nicht die actuellen Bewusstseinsthatsachen selbst zum unmittelbaren Inhalt, sondern nur deren Erinnerungsvorstellungen. Diese Erinnerungsvorstellungen können den wirklich erlebten Thatsachen mehr oder weniger entsprechen, mehr oder weniger ähnlich sein — und dem entspricht ihr Realitätswerth — aber gleich werden sie ihnen nie werden. Daher die Verschiedenheit der psychologischen Auffassungen und Theorien, da letztere aus der Reflexion entspringen. Dazu kommt dann noch der Umstand, dass man nicht selten mit vorgefassten Meinungen an die Aufstellung der psychologischen Theorien geht, statt die factischen allgemeinen und constanten Bewusstseinsthatsachen zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Soll die Reflexion über die inneren Erfahrungen reale Erkenntniss liefern, dann müssen die Repräsentativvorstellungen, mit denen das Denken operirt, den wirklichen Erlebnissen möglichst entsprechen. *Die Theorie soll die Empirie darstellen und erklärlich machen, darf ihr aber nicht in's Antlitz schlagen, wenn sie nicht zur Fiction werden soll.*

Eine weitere Grenze unserer realen Erkenntniss der inneren Erfahrungsdaten ist uns hinsichtlich ihrer näheren Bestimmung gesetzt. Wir wissen wohl nach dem Zeugniss des unmittelbaren Bewusstseins genau, dass der Wahrnehmungsact etwas Anderes ist als der blosse Vorstellungsact, dieser etwas Anderes als das Gefühl der Freude und des Schmerzes, dieses etwas Anderes als der Wille u. s. w., aber wir vermögen nicht deren qualitativen Unterschied positiv und genau anzugeben. — Ebenso wenig haben wir ein Bewusstsein von der Art und Weise ihres Entstehens. Wir können zwar gewisse Bedingungen erforschen, unter denen sie eintreten, aber wir durchschauen nicht ihren eigentlichen Werdeprocess. Denn die inneren elementaren Thatsachen treten bereits fertig in's Bewusstsein. Nur ihre complexen Gebilde lassen sich analysiren.

Dem Erörterten gemäss sind wir also wohl im Stande auf dem Gebiete der inneren Erfahrung uns reale und wahre Erkenntniss zu erwerben, ohne dass jedoch dieselbe erschöpfend ist. Wir erkennen zwar das Dass und im Allgemeinen auch das Was der bewusstseinsimmanenten Thatsachen — letzteres, insofern wir inne werden, dass sich die eine von der anderen unterscheidet — aber wir erkennen nicht ihre exact specifischen positiven Qualitäten, noch das Wie ihres Werdens.

§ 3.

Wie gelangen wir ursprünglich zur Anerkennung einer äusseren Realität überhaupt.

Auf diese Frage sind bekanntlich im Laufe der Zeit sehr verschiedene Antworten gegeben worden, deren bedeutendere wir zunächst prüfen wollen.

I. Vor allem tritt hier **die Theorie des unbewussten Causalschlusses** in den Vordergrund, deren Idee sich bereits bei Gottlob Ernst Schulze findet. Nach ihm ist nämlich die Vorstellung eines äusseren Objects (oder

die äussere Wahrnehmung) eine Wirkung, die sich von dem Sinn-Organe in die Seele fortpflanzt. »Die Wirkung ist aber immer etwas ihrer Existenz nach von der Ursache Verschiedenes. Ist also die durch äusseren Anstoss veranlasste Wirkung des Sinn-Organs bis in die Seele gelangt, so hat sie sich von dem Organe, wodurch sie erzeugt wurde, völlig losgerissen, ist ganz und gar in eine Vorstellung übergegangen, und alsdann könnte allenfalls noch der Verstand von einer gewissen Beschaffenheit dieser Vorstellung auf eine ausser der Seele vorhandene Ursache derselben schliessen [1].«

Schopenhauer, welcher bekanntlich die Vorlesungen Schulze's besuchte und mit dessen Schriften vertraut war, hat später diesen Gedanken weiter ausgeführt, indem er bemerkt: »Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objects, kommt es allererst dadurch, dass der Verstand jeden Eindruck, den der Leib erhält, auf seine Ursache bezieht, diese im a priori angeschaueten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich, d. h. als eine Vorstellung derselben Art und Classe, wie der Leib ist, anerkannt. Dieser Uebergang von der Wirkung auf die Ursache ist aber ein unmittelbarer, lebendiger, nothwendiger [2].«

»Erst wenn der Verstand, — eine Function, nicht einzelner Nervenenden, sondern des so künstlich und räthselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, — in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, das Gesetz der Causalität, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjectiven Empfindung die objective Anschau-

1) G. E. Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie. 1801. Bd. II. S. 34.

2) Schopenhauer, Ueber das Sehen und die Farben. 1854. 2. Aufl. S. 7.

ung wird. Er nämlich fasst, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich) die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche nothwendig eine Ursache haben muss. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellecte, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äusseren Sinnes zu Hülfe, den Raum, um jene Ursache ausserhalb des Subjects zu verlegen; denn dadurch erst entsteht ihm das Ausserhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist, so dass die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muss. Bei diesem Processe nimmt nun der Verstand . . . alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hülfe, um, ihm entsprechend, die Ursache derselben im Raum zu construiren. Diese . . . Verstandesoperation ist jedoch keine discursive, reflective, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, sondern eine intuitive, ganz unmittelbare. Denn durch sie allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objective, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann in der Zeit, demselben Causalitätsgesetze gemäss, sich ferner verändert und im Raume bewegt. — Demnach hat der Verstand die objective Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie schon vorher fertig durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe bloss in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der einfachen Formen Raum, Zeit und Causalität in die objective Anschauung einer gesetzmässig geregelten Körperwelt umarbeitet [1]).«

Prüfen wir nun diese Theorie!

1) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 3. Aufl. S. 52 f.

1. Gegeben ist uns nach Schopenhauer nichts als die subjectiven Empfindungen des Leibes, und diese soll der Verstand vermöge seiner immanenten Form: des Gesetzes der Causalität als »Wirkungen« auffassen, welche er auf entsprechende Ursachen beziehe. Bestätigt dies die Erfahrung?

Wenn man bedenkt, dass es sich hier nicht um das wissenschaftlich gebildete und reflectirende Bewusstsein, sondern um die ursprüngliche natürliche Auffassung der Aussenwelt handelt, so wird man die gestellte Frage unbedenklich verneinen müssen. Denn auch das Thier sowie das kleine Kind, dessen Verstand noch gar nicht entwickelt ist, nimmt bereits äusserlich wahr. Wenn nämlich die objective Anschauung wirklich erst, wie in dieser Theorie behauptet wird, durch eine Thätigkeit des Verstandes entstände, so müsste sie offenbar beim kindlichen Bewusstsein so lange fehlen, als bis dessen Verstand in Action tritt. Da aber, wie die Erfahrung lehrt, das Kind schon viel eher äussere Wahrnehmungen besitzt, als es Verstandesgebrauch zeigt, so ist dies ein Beweis, dass dieselben nicht durch eine Verstandesfunction in ihm zu Stande kommen.

Sodann ist es auch gar nicht richtig, dass dem Menschen bei der Wahrnehmung Nichts gegeben ist als die »subjective Empfindung des Leibes« und dass er dieselbe »als Wirkung« auffasst. Das ist eine pure Behauptung der Theorie, aber keine Thatsache. Denn das natürliche Bewusstsein — und darum handelt es sich ja hier — weiss davon nichts. Man frage doch einmal die gewöhnlichen Leute, ob sie in der That den Wahrnehmungsinhalt zunächst als »subjective Empfindungen des Leibes« und als »Wirkungen« in sich auffassen. Nicht einmal bei den wissenschaftlich Gebildeten, die von der in Rede stehenden Theorie keine Kenntniss haben, ist dies der Fall. Es zeigt sich also auch hier der alte Fehler: man geht von fictiven

Voraussetzungen aus und stellt Dinge als Thatsachen hin, die es nicht sind, und baut auf solche Imaginationen seine Theorie auf.

2. Nehmen wir indessen an, es verhielte sich wirklich so, wie es von dieser Theorie angegeben wird: der Wahrnehmungsinhalt bestünde ursprünglich in nichts Anderem, als in »subjectiven Empfindungen des Leibes« und diese würden als »Wirkungen« betrachtet und durch den Verstand nach aussen bezogen — bringt eine derartige Procedur in der That eine so »mächtige Verwandlung hervor, dass (wie Schopenhauer sagt) aus der subjectiven Empfindung die objective Anschauung wird?« Behufs sicherer Beantwortung dieser Frage lässt sich ja ein Experiment machen: Ich habe soeben Ohrensausen. Das ist gewiss eine »subjective Empfindung des Leibes«. Nun fasse ich dieselbe als eine »Wirkung« und beziehe sie auf eine äussere Ursache — wie? wird infolge dessen aus diesem meinem subjectiven Zustand etwas derartiges Objectives, wie es constant die äussere Sinneswahrnehmung bietet? Durchaus nicht. Die betreffende Empfindung ist und bleibt für mein wahrnehmendes Bewusstsein nach wie vor etwas Subjectives, wenn ich sie auch hundert Mal durch meinen Verstand und dessen Causalitätsgesetz nach aussen vorlege. Von jener »mächtigen Verwandlung« des an sich Subjectiven in's Objective zeigt sich keine Spur — ein schlagender Beweis gegen diese Theorie.

3. Ferner nach Schopenhauer »construirt«, ja »schafft« der Verstand die »Ursache« der Sinnesempfindung im Raume, nachdem er die letztere als »Wirkung« erfasst hat. Auch diese Behauptung ist durchaus haltlos. Denn wenn dem so wäre, wie hier gesagt wird, dann ereignete sich ja hier das Wunderbare, dass bei der Sinneswahrnehmung auf einmal der Spiess umgedreht würde: indem die Ursache nach der Wirkung käme; denn die Empfindung, welche Wirkung ist, ist zuerst gegeben, und

ihre Ursache bildete sich erst aus ihr und ihr gemäss. »Schopenhauer verdeckt zwar diesen Widersinn etwas durch die Wendung: der Verstand setze die Ursache voraus, welches nachträglich allerdings möglich ist, wenn man es im logischen Sinne, wie ein Rückwärtsgehen von Folge zu Grund, versteht. Allein Dies meint Schopenhauer nicht; denn nach seinen eigenen Worten entsteht die Anschauung ohne alles logische Reflectiren. Das Vorausgesetztwerden der Ursache ist vielmehr ganz allein zeitlich zu nehmen, und man hat sich zu denken, dass der Verstand einem gegenwärtigen Zustande einen andern in der Zeit vorherschickt — ein Kunststück, welches freilich weder der Verstand, noch die Phantasie, noch irgend eine Macht der Welt zuwege bringen dürfte [1].«

4. Schopenhauer zufolge »liefern die Sinne nichts weiter als den rohen Stoff (der Empfindungen), welchen allererst der Verstand mittelst der einfachen Formen Raum, Zeit und Causalität in die objective Anschauung einer gesetzmässig geregelten Körperwelt umarbeitet.« Da nun nach diesem Philosophen sowohl die Empfindungen als auch die Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität etwas rein Subjectives sind, wie ist es möglich, dass aus diesen bloss inneren, subjectiven Factoren die äussere, objective Wahrnehmungswelt entstehen soll? Um das fertig zu bringen, dazu brauchte der Verstand wahrhaftig mehr als Zauberkraft. Das wäre ein leibhaftiges Wunder. Diese Theorie befriedigt sonach keineswegs; sie ist vielmehr ein neuer Beleg, wie wenig man von idealistischer Seite aus die allgemeinen und constanten Bewusstseinsthatsachen erklären kann.

5. Nach Schopenhauer ist das Gesetz der Causalität die »einzige und alleinige Form des Verstandes« und der Verstand eine »Function des Gehirns«. Da nun das Gesetz der Causalität in dem Satze zum Ausdrucke kommt, dass

1) P. H. Widemann, Erkennen und Sein. 1885. S. 211.

jede Wirkung eine Ursache haben müsse, so ist also diesem Philosophen zufolge dieser Satz, wenn auch nicht als abstracte Formel, so doch concret die alleinige »Form« der Verstandesfunction des Gehirns. — Und was ist auf Schopenhauer'schem Standpunkt das Gehirn? Bekanntlich eine Vorstellung oder Wahrnehmung. Und jede Wahrnehmung ist nach ihm bedingt durch das Causalitätsgesetz. Ziehen wir aus diesen Aufstellungen die nothwendige Conclusion!

Da jede Function und ihre Form unstreitig von dem betreffenden functionirenden Dinge abhängig ist, so ist auch das Causalgesetz, als die Functionsform des Gehirns, durch letzteres bedingt.

Nun aber ist das Gehirn nach Schopenhauer eine äussere Wahrnehmungsvorstellung, und jede Wahrnehmungsvorstellung ist ihm zufolge durch das Causalgesetz bedingt; folglich auch das Gehirn. Das Causalgesetz ist also nach dieser Lehre durch das Gehirn bedingt, und das Gehirn (weil Wahrnehmungsvorstellung) durch das Causalgesetz! Das Causalgesetz ist somit auf diesem Standpunkt Bedingtes und Bedingendes zugleich in einer und derselben Beziehung — ein grober Widerspruch, der die in Rede stehende Theorie Schopenhauer's in ihrer ganzen Haltlosigkeit blosslegt.

6. Aehnlich wie Schulze - Aenesidemus und Schopenhauer fasst Helmholtz die Sache auf: »Die psychischen Thätigkeiten, durch welche wir zu dem Urtheile kommen, dass ein bestimmtes Object von bestimmter Beschaffenheit an einem bestimmten Orte ausser uns vorhanden sei, sind im Allgemeinen nicht bewusste Thätigkeiten, sondern unbewusste. Sie sind in ihrem Resultate einem Schlusse gleich, insofern wir aus der beobachteten Wirkung auf unsere Sinne die Vorstellung von einer Ursache dieser Wirkung gewinnen, während wir in der That direct doch immer nur die Nervenerregungen, also die Wirkungen wahrnehmen können, niemals die äusseren Objecte. Sie erschei-

nen aber von einem Schlusse — dieses Wort in seinem gewöhnlichen Sinne genommen — dadurch unterschieden, dass ein solcher ein Act des bewussten Denkens ist. Dergleichen wirkliche bewusste Schlüsse sind es zum Beispiel, wenn ein Astronom aus den perspectivischen Bildern, welche ihm die Gestirne in verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Punkten der Erdbahn aus dargeboten haben, die Lage derselben im Weltraum, ihre Entfernung von der Erde u. s. w. berechnet. Der Astronom stützt seine Schlüsse auf eine bewusste Kenntniss der Sätze der Optik. Eine solche Kenntniss der Optik fehlt bei den gewöhnlichen Acten des Sehens. Indessen mag es erlaubt sein, die psychischen Acte der gewöhnlichen Wahrnehmung als unbewusste Schlüsse zu bezeichnen, da dieser Name sie hinreichend von den gewöhnlich so genannten bewussten Schlüssen unterscheidet, und wenn auch die Aehnlichkeit der psychischen Thätigkeit in beiden bezweifelt worden ist, und vielleicht auch bezweifelt werden wird, doch die Aehnlichkeit der Resultate solcher unbewussten und der bewussten Schlüsse keinem Zweifel unterliegt.«

»Demgemäss müssen wir das Gesetz der Causalität, vermöge dessen wir von der Wirkung auf die Ursache schliessen, auch als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz unseres Denkens anerkennen. Wir können überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjecten kommen, ohne das Gesetz der Causalität schon in uns wirkend zu haben, es kann also auch nicht erst aus den Erfahrungen, die wir an Naturobjecten gemacht haben, abgeleitet sein. . . . So kommen wir zur Anerkennung einer von unserem Wollen und Vorstellen unabhängigen, also äusserlichen Ursache unserer Empfindungen [1]).«

Die Fundamentalsätze der bezüglichen Helmholtz'schen

1) Helmholtz, Physiologische Optik. 1867. S. 430. 453. — Vgl. Zöllner, Ueber die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss. 1872. S. 346.

Lehre sind sonach folgende: 1. »wir nehmen direct immer nur die Nervenerregungen wahr, niemals die äusseren Objecte.« Wie steht es mit der Wahrheit dieser These?

Ich muss gestehen, dass es mich sehr wundert, einen solchen Ausspruch bei einem so bedeutenden empirischen Forscher zu finden, da, wie die durchgängige constante Erfahrung lehrt, das gerade Gegentheil hievon richtig ist. Aber man sieht wieder hieraus, wie selbst exacte Forscher durch falsche Vorurtheile sich blenden lassen und wie wenig man sich lediglich durch das wissenschaftliche Ansehen berühmter Gelehrter imponiren lassen darf. Ist es ja ein offenbarer Irrthum, wenn Helmholtz meint, dass »wir immer nur die Nervenerregungen direct wahrnehmen;« Thatsache ist vielmehr, dass wir gar nie bei der Perception eines Objectes die dabei in unserem Organismus vor sich gehenden Nervenerregungen wahrnehmen, sondern nur den betreffenden Gegenstand. Der nicht-physiologisch Gebildete weiss gar nichts bei seinen Wahrnehmungen von solchen Nervenerregungen, und auch selbst der Physiologe und Philosoph nimmt dieselben, wenn er ein äusseres Object beobachtet, nie unmittelbar wahr.

Ebenso irrig ist ferner der zweite bezügliche Hauptsatz von Helmholtz: Wir fassen die bei der Sinneswahrnehmung entstehenden Nervenerregungen als »Wirkungen« auf und beziehen sie auf deren »äussere Ursache«, und so entsteht die äussere Objectswahrnehmung. Wäre das wirklich der Hergang, wie die Menschen zur Auffassung der objectiven Gegenstände gelangen, dann würden weitaus die meisten keine äusseren Wahrnehmungen haben. Denn da das gewöhnliche natürliche Bewusstsein bei seinen Perceptionen nichts von den betreffenden Nervenerregungen im Gehirn weiss, so kann es sie auch nicht als Wirkungen auffassen und folglich auch nicht auf entsprechende Ursachen beziehen. —

Jedoch selbst einmal zugegeben, es wäre so, wie diese

Theorie annimmt; wir percipireten direct nichts als Nervenerregungen, betrachteten diese als Wirkungen und bezögen sie auf transsubjective Ursachen — würde daraus in der That Das resultiren, als was sich factisch die äussere Sinneswahrnehmung immer darstellt? Durchaus nicht. Denn eine blosse Beziehung subjectiver Nervenerregungen auf objective Dinge vermag keineswegs Das zu leisten, was ihr in dieser Theorie zugeschrieben wird: innere Zustände gleichsam im Handumdrehen in äussere Objecte zu verwandeln, wie sie thatsächlich und unbestreitbar die Sinneswahrnehmung bietet.

Auch das nach dieser Lehre in uns wirksame Causalitätsgesetz kann hier nichts helfen. Nach Helmholtz ist dasselbe »ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz unseres Denkens und wir können überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjecten kommen, ohne das Gesetz der Causalität schon in uns wirkend zu haben.« Die Causalität ist sonach ein Gesetz des Denkens sowie das principale Mittel, Naturobjecte zu erfahren oder äusserlich wahrzunehmen. Dieses Denkgesetz soll vor aller Erfahrung schon in uns wirkend sein. Dieser Auffassung zufolge denkt folglich der Mensch ursprünglich zuerst, und zwar nach dem Causalitätsgesetz, und dann, wenn dieses causale Denken in ihm wirksam geworden ist, gelangt er mittelst desselben erst zur Erfahrung oder Wahrnehmung äusserer Objecte.

Aber, frage ich, verhält sich denn die Sache wirklich so, wie hier behauptet wird? Bethätigt sich in der That das neugeborene Kind zuerst rein, d. h. empirielos denkend, und dann erst äusserlich wahrnehmend oder erfahrend? Da hätten wir ja bereits in jedem Säugling einen reinen Denker — etwa so eine Art Miniatur-Hegelianer! — Doch nein; nach der in Rede stehenden Theorie wird die Sache geradezu auf den Kopf gestellt. Denn die allgemeine Erfahrung lehrt uns auch hier das Gegentheil.

Der Mensch kann factisch nichts denken ohne Vorstellungen; und er hat keine Vorstellungen ohne Wahrnehmungen. Folglich sind die letzteren das Ursprüngliche und Erste in seiner geistigen Entwickelung, und nicht das Denken. Somit kann auch nicht die Causalität als apriorisches Gesetz des Denkens schon vor aller Wahrnehmung in uns »wirksam« sein und die letztere erst ermöglichen. Denn das Denken setzt für seine Bethätigung Wahrnehmungen und Vorstellungen voraus; sonst hat es keinen Stoff für seine Operationen. Die Causalitätstheorie steht sonach mit der allgemeinen und constanten Erfahrung im Widerspruch.

Nicht genug! Würde man auch Helmholtz alle seine gemachten Voraussetzungen zugeben: wir nähmen ursprünglich und unmittelbar nur die Nervenerregungen, beziehungsweise Empfindungen in uns wahr und die Causalität sei ein aller Erfahrung vorausgehendes Denkgesetz — so würde daraus immer noch nicht der Ursprung der äusseren Sinneswahrnehmung erklärt werden. Denn das Causalitätsgesetz besagt im allgemeinen nur, dass eine Wirkung entsprechende Ursachen postulirt. Ob aber diese Ursachen innere oder äussere, beziehungsweise innere und äussere seien, darüber lehrt dasselbe nichts. Wenn also auch jedem Menschen von Natur aus das Causalitätsgesetz innewohnt, und instinctiv wirkt, so ist daraus noch keineswegs erklärlich, wie man allgemein dazu kommt, die sinnlichen Wahrnehmungsinhalte als äusserlich anzuschauen, oder wie die bezügliche Theorie behauptet, sie auf äussere Ursachen zu beziehen. Denn es bleibt immer noch auf diesem Standpunkte die Hauptfrage zu beantworten: warum bezieht denn das natürliche Bewusstsein die Empfindungen, die doch nach dieser Lehre nur innere Wirkungen, d. h. Wirkungen in uns sein sollen, nicht auf innere Ursachen, sondern gerade auf äussere? Man kann nicht von dieser Seite darauf antworten: weil diese Wirkungen von aussen kommen; denn wir wissen ja der in Rede stehenden Theorie

zufolge von einem Aeusseren noch nichts, sondern kennen unmittelbar nur unsere inneren Empfindungen.

Darum bemerkt in dieser Hinsicht Göring mit Recht: »Soll von der Wirkung geschlossen werden, ohne dass man von einer äusseren Ursache weiss, so ist der richtige Schluss lediglich der, dass mehrere Ursachen die Wirkung hervorgebracht haben; ob aber eine dieser Ursachen oder alle in diesem Falle gegebenen ausserhalb oder innerhalb des Subjectes liegen, darüber kann der Schluss von der Wirkung auf die Ursache nichts aussagen, da er eben nur das analytische Urtheil ergibt, dass da wo Wirkung, auch Ursachen sind, und umgekehrt, ohne über die specielle Beschaffenheit dieser Ursachen etwas Näheres anzugeben. In unserem Falle ergibt sich also nur: dass die Vorstellung eine Wirkung aus mehreren Ursachen ist; ohne alle Erfahrung aber würde man so wenig auf die Existenz einer äusseren als auf die einer inneren Ursache schliessen, wie ja thatächlich die grosse Mehrzahl der Menschen den subjectiven Factor nicht als Mitursache der Vorstellung betrachtet[1].«

Die in Rede stehende Causalitätstheorie beruht also dem Erörterten zufolge nicht bloss auf falschen Voraussetzungen und befindet sich nicht nur mit der allgemeinen Erfahrung im Widerspruch, sondern erklärt auch nicht das, was sie erklären soll.

II. **John Stuart Mill's Theorie.** — Was ist es, was wir meinen — fragt Mill — oder was ist es, das uns zu der Behauptung führt, dass die Objecte, welche wir wahrnehmen, uns äusserlich sind und nicht ein Theil unserer eigenen Gedanken? Wir glauben, dass in unseren Wahr-

1) Göring, System der kritischen Philosophie. 1875. Th. II. S. 220. — Vgl. O. Flügel: »Es ist offenbar ein Sprung, wenn gesagt wird: Das innere Geschehen deutet auf eine Ursache, folglich ist diese Ursache in einer Aussenwelt zu suchen. Diesem Schlusse würde Leibniz sein System der rein inneren Ursachen entgegensetzen.« Die Probleme der Philosophie. 1876. S. 123.

nehmungen etwas bezeichnet wird, das existirt, auch wenn wir nicht an es denken; das existirt, bevor wir daran gedacht haben, und das existirt, auch wenn wir vernichtet wären; und ferner dass es Dinge gibt, welche wir niemals sahen, berührten oder sonst wie wahrnahmen, und Dinge, welche niemals von einem Menschen wahrgenommen wurden. Diese Vorstellung von Etwas, das unterschieden ist von unsern flüchtigen Eindrücken, das dauernd und dasselbe ist, während unsere Eindrücke wechseln, das existirt, ob wir darauf achten oder nicht — bildet unsere Idee der äusseren Substanz. Wie gelangen wir nun zu dieser Vorstellung?

Darauf erwiedert J. St. Mill: Ich sehe ein Stück weisses Papier auf dem Tisch. Ich gehe in ein anderes Zimmer. Wenn das Phänomen mir immer folgt, oder wenn, falls es mir nicht folgt, ich glaube, es sei e rerum natura verschwunden, so werde ich es nicht für ein äusseres Object halten. Ich werde es betrachten als ein Phantom — als eine blosse Affection meiner Sinne. Ich werde nicht meinen, dass ein Körper vorhanden gewesen sei. Aber obgleich ich aufhöre, es zu sehen, bin ich überzeugt, dass das Papier noch besteht. Ich habe zwar nicht mehr die Empfindungen, die es mir gab; aber ich glaube, dass, wenn ich mich wieder in die Umstände versetze, in welchen ich jene Empfindungen hatte, d. h. wenn ich wieder in das Zimmer gehe, ich sie wieder haben werde; und ferner, dass es inzwischen keinen Moment gab, in welchem dies nicht der Fall gewesen wäre. —

Der Begriff, den ich von der in irgend einem Moment existirenden Welt bilde, umfasst sammt den actuellen Empfindungen eine zahllose Mannigfaltigkeit von Empfindungs-Möglichkeiten (possibilities of sensation): nämlich das Ganze von dem, was vergangene Beobachtung mir sagt, dass ich es unter gegebenen Umständen in diesem Augenblick empfinden könnte, zusammen mit einer unbegrenzten Anzahl von andern möglichen Empfindungen. Diese

verschiedenen Möglichkeiten sind das wichtige Ding für mich in der Welt. Meine gegenwärtigen Empfindungen sind im allgemeinen von geringer Wichtigkeit und mehr oder weniger flüchtig; die Möglichkeiten dagegen sind dauernd — ein Charakter, welcher unsere Substanz- oder Stoff-Idee von dem Begriff der Empfindung (sensation) besonders unterscheidet. — Die Empfindungs-Möglichkeiten sind meistens ganz unabhängig von unserem Bewusstsein und von unserer Anwesenheit oder Abwesenheit. Die Empfindungen sind zu betrachten als eine Art von Accidenz, das von uns abhängt; die Empfindungs-Möglichkeiten aber für viel mehr real als die actuellen Empfindungen, ja sie sind als die wahren Realitäten anzusehen, von welchen diese (die Empfindungen) nur die Repräsentationen, die Erscheinungen oder Wirkungen sind. —

Unsere Empfindungen führen wir mit uns, wohin immer wir gehen und sie existiren niemals, wo wir nicht sind; aber wenn wir unseren Platz verändern, führen wir nicht die permanent Possibilities of sensation mit uns: sie bleiben bis wir wiederkehren, oder sie erheben sich und hören auf unter Bedingungen, mit welchen unsere Gegenwart im allgemeinen nichts zu thun hat. Und mehr als das — sie sind und werden sein, nachdem wir zu sein aufgehört haben, permanente Empfindungs-Möglichkeiten für andere Wesen als wir. So entstehen unsere actuellen Empfindungen und die permanenten Empfindungs-Möglichkeiten im Gegensatz zu einander; und wenn die Causalitäts-Idee erworben ist und durch Generalisation von den Theilen unserer Erfahrung auf ihr verbundenes Ganzes ausgedehnt wird, so kann nichts natürlicher sein, als dass die permanenten Empfindungs-Möglichkeiten für Existenzen angesehen werden, welche im allgemeinen von unseren Empfindungen verschieden, aber deren Wirkungen sind[1]).

1) John Stuart Mill, Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. 4. Aufl. Lond. 1872. p. 227 ff.

Das die Grundgedanken der bezüglichen Mill'schen Lehre. Gehen wir nun an ihre Prüfung!

1. Nach dieser Theorie ist die allgemeinmenschliche Ueberzeugung von der Existenz äusserer Realitäten ein »Glaube« (belief). Schon diese Behauptung ist anfechtbar. Denn nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch versteht man unter dem Ausdruck »Glaube« das Fürwahrhalten der Existenz eines Dinges, das man nicht selbst wahrnimmt, auf Grund der zuverlässigen Aussage Anderer. Ich glaube (I believe), dass Calcutta existirt, obschon ich es noch nicht gesehen habe, weil so und so viele Andere, die es wahrgenommen haben und an deren Zuverlässigkeit zu zweifeln ich keinen Grund habe, es bezeugen. Aber derjenige, welcher Calcutta selbst sieht, braucht an dessen Existenz nicht zu »glauben«, sondern hat ein unmittelbares Wissen davon. Es würde komisch klingen, wenn Einer, der mit offenen gesunden Augen den Mond am Himmel stehen sieht, sagen würde, er »glaube«, dass der Mond sich dort befinde. Was man bei normaler Organisation im wachen Zustande mit den Sinnen selbst wahrnimmt, an dessen Existenz glaubt man nicht, sondern weiss sie. Darum sagt man: ich weiss, dass die Sache so und so beschaffen ist, denn ich habe es mit eigenen Augen gesehen. Wenn die unmittelbare normale Sinneswahrnehmung kein Wissen bietet, was soll dann noch ein solches liefern? —

Würde man aber das englische Wort »belief« mit »Meinung« übersetzen, so könnten wir auch dann nicht Mill in diesem Punkte beistimmen. Denn das sinnliche Wahrnehmen der Aussendinge ist mehr als ein blosses Meinen. Nur dann spricht man mit Recht von einem Meinen, wenn für eine Auffassung die Gewissheit fehlt. Sobald man aber einer Sache gewiss ist, hört das Meinen auf. Nun enthält gerade die äussere Wahrnehmung durchgängig für uns das Moment der Gewissheit. Wenn ich in gesundem, wachem Zustande Etwas sehe oder mit den

Händen greife, und wenn Andere, die gegenwärtig sind, es ebenso wahrnehmen wie ich, bin ich desselben gewiss. Kein Vernünftiger wird unter solchen Umständen von einer blossen Meinung sprechen. Wenn man sonach mit der Sprache nicht Missbrauch treiben will, so darf man die allgemeinmenschliche Ueberzeugung von der Existenz äusserer Dinge weder ein Glauben noch ein Meinen nennen, sondern thatsächlich präsentirt sie sich uns als ein unmittelbares Wissen. Dieselbe Gewissheit, mit der wir unserer inneren Acte und Zustände inne werden, dieselbe Gewissheit begleitet auch unsere äussere Wahrnehmung. Indem ich hier z. B. an der Wand meines Zimmers die Büste Plato's sehe, bin ich dieses Objects als eines gesehenen nicht minder gewiss als der Thatsache, dass ich es sehe, d. h. des betreffenden Sehactes.

2. Ein noch grösserer Mangel der Mill'schen Theorie besteht jedoch darin, dass sie den Hauptfragepunkt ganz unbeantwortet lässt. Es handelt sich nämlich, wie er selbst bemerkt, um das Problem: »Was ist es, das uns zu der Behauptung führt, dass die Objecte, welche wir wahrnehmen, uns äusserlich sind?« Wir schliessen — meint er — aus unseren unmittelbaren inneren Empfindungen (sensations) auf objective Aussendinge, welche in Wahrheit nichts Anderes seien als permanent possibilities of sensation. Weil, wenn wir unter gewissen Bedingungen Etwas wahrnehmen, sowohl wir als auch Andere unter den gleichen Bedingungen dasselbe Ding auch später wieder wahrnehmen, deshalb schliessen wir (nach der Ansicht Mill's), dass es ein von uns unabhängiger äusserer Gegenstand sei.

Allein damit wird die ursprüngliche äussere Wahrnehmung nicht erklärt, sondern einfach vorausgesetzt. Und so, wie Mill die Sache hinstellt, entspricht sie dem betreffenden wirklichen Hergange nicht. Denn wäre seine Theorie richtig, dann könnten die Thiere sowie die neuge-

borenen Kinder keine äusseren Wahrnehmungen haben, da sich bei diesen ein derartiges Schlussverfahren sicher nicht findet. Und doch nehmen sie, wie die Erfahrung lehrt, factisch äusserlich wahr und halten das Wahrgenommene für etwas Aeusseres. Schon das Hühnchen, das eben erst aus dem Ei gekrochen ist, sieht die ihm hingeworfenen Körner als etwas Aeusseres, da es auf dieselben zueilt. Es wird durch keinerlei Erfahrung die von so vielen Erkenntnisstheoretikern gehegte Ansicht bestätigt, dass die percipirenden Wesen bei der Wahrnehmung zunächst bloss innere Empfindungen haben und erst von diesen auf äussere Realitäten schliessen. Das sinnlich Wahrgenommene ist uns erfahrungsgemäss nie als bloss innere Empfindung gegeben, sondern unmittelbar und stets als etwas Aeusseres.

3. Ein anderes Bedenken ist folgendes: nach Mill sollen unsere actuellen Sinnes-Empfindungen die »Wirkungen« (effects) der permanenten Empfindungs-Möglichkeiten sein. Die actuellen Sinnesempfindungen sind — wie er selbst und Jeder zugeben wird — sicher wirkliche Empfindungen oder Empfindungs-Wirklichkeiten; denn sonst wären sie eben nicht actuell. Und diese Empfindungs-Wirklichkeiten sollen durch Empfindungs-Möglichkeiten producirt sein? Kann denn eine blosse »Möglichkeit« eine actuelle »Wirklichkeit« hervorbringen? Hier wird die Sache wieder geradezu auf den Kopf gestellt. Ist es ja ein unbestreitbarer analytischer Satz, dass nur Wirkliches wirken kann. Folglich kann auch das, was die Empfindungen bewirkt, keine blosse Möglichkeit sein.

Nach all dem erscheint uns die Mill'sche Theorie als nicht haltbar. Doch er selbst gibt schliesslich zu, dass er mit seiner Theorie keinen Beweis für die Existenz der Aussendinge erbracht habe, indem er bemerkt: »My able American critic, Dr. H. B. Smith, contends through several pages, that these facts afford no proofs that objects

are external to us. I never pretended that they do. I am accounting for our conceiving, or representing to ourselves, the Permanent Possibilities as real objects external to us. I do not believe that the real externality to us of anything, except other minds, is capable of proof. But the Permanent Possibilities are external to us in the only sense we need care about; they are not constructed by the mind itself, but merely recognised by it; in Kantian language, they are given to us and to other beings in common with us[1]).«

Allein dasselbe, was Mill hier von den permanent possibilities sagt, gilt auch von den sensations: auch diese sind uns »gegeben« und nicht durch unsern Geist construirt. Ist also das Gegebensein ein Kriterium des Ausserunsseins, dann sind auch die sensations oder die Wahrnehmungsobjecte ausser uns. —

III. **Der Ontologismus Rosmini's.** — Nach Rosmini sollen wir von der Subjectivität der Empfindungen zur objectiven Wirklichkeit vermittelst der allgemeinen Seinsidee gelangen. Dieselbe ist seiner Ansicht zufolge dem Geiste angeboren und zwar die einzige angeborene Idee, das einzige Apriori, welches dem Menschen eignet. In allen Menschen ist sie ein und dieselbe und an sich ganz unbestimmt. Sie empfängt erst Inhalt und Stoff durch die Einzelnobjecte, welche die Erfahrung uns liefert. Die besonderen Erfahrungsobjecte sind nur Determinationen der allgemeinen Seinsidee. In jedem Erfahrungs- oder Wahrnehmungsact ist ein affirmatives Urtheil enthalten, in welchem das Sein zum Prädicat dessen gemacht wird, was in der Empfindung percipirt wird. Dieses reale Sein im Prädicat stammt nach Rosmini nicht aus der Erfahrung oder Wahrnehmung — denn letztere liefern uns nur Empfindungen, also Subjectives — sondern es stamme aus der

1) Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy. pag. 238.

dem Geiste angeborenen Seinsidee. Besässen wir nicht von vornherein diese Idee, so würden wir nie aus dem Banne der Subjectivität zum objectiven Realen kommen[1]. —

Auch diese Theorie unterliegt schweren Bedenken.

1. Die allgemeine Seinsidee soll uns angeboren sein, d. h. sie soll ein ursprüngliches Besitzthum der menschlichen Seele ausmachen. Aber eine Idee ist eine Vorstellung und setzt als solche ein vorstellendes Subject voraus. Hätte nun die Menschen-Seele schon vom ersten Anfange ihrer Existenz an die Seinsidee, so müsste sie auch schon von vornherein sich vorstellend bethätigen. Aber stimmt damit die Erfahrung? Hat das Kind im Mutterleibe schon Vorstellungen? Wenn nicht, dann kann ihm auch nicht die Seinsidee a priori zukommen.

2. Nach Rosmini ist die Seinsidee ganz allgemein, unbestimmt und zugleich primitiv. Aber nach dem Zeugniss der constanten Erfahrung beginnt der menschliche Geist seine Entwicklung mit dem Einzelnen und Concreten und steigt erst allmälig zum Allgemeinen auf. Wird die Seinsidee allein eine Ausnahme von diesem psychologischen Gesetze machen? Nach der in Rede stehenden Theorie schon. Allein wer das behauptet, hat die Beweislast auf seiner Seite. Dieser Beweis ist aber bis jetzt noch nicht erbracht. So lange Dies nicht geschehen ist, besteht die Ansicht zu Recht, dass auch die Seinsidee, insofern sie eine allgemeine und unbestimmte Vorstellung oder Begriff ist, eine Abstraction aus den concreten einzelnen Wahrnehmungsobjecten sei; folglich nicht das Prius und die Bedingung von diesen, sondern ein Posterius darstellt.

3. Doch wenn man auch von diesen Bedenken gegen den behaupteten apriorischen Charakter der Seinsidee ab-

1) Rosmini, Nuovo saggio sull' origine delle idee 1830. Vgl. K. Werner, Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. 1884. Bd. I. S. 143 f.

sehen würde, wenn man auch zugeben wollte, sie sei als eine allgemeine Idee uns von vornherein angeboren: so würde sie doch nicht das leisten, was sie leisten soll. Nach Rosmini und seiner Schule soll sie uns nämlich aus dem Gebiet der subjectiven Empfindungen in den Bereich des objectiven Seins, aus dem Ideellen in das Reelle leiten. Aber das vermag sie in der That nicht. Denn wenn wir sie auch a priori in uns hätten, so wäre sie als Idee doch immer nur eine Vorstellung, folglich etwas Subjectives, etwas Ideelles, und wir blieben trotz der Seinsidee doch immer nur im Kreise der Vorstellungen, ohne an das reale, objective Sein heranzukommen. Denn dadurch, dass ich mit einer Vorstellung die meinem Geiste immanente Seinsidee als Prädicat verknüpfe, wird die betreffende Vorstellung noch keineswegs objectiv. Wie oft kommt es vor, dass man selbstgemachte Fictionen mit dem Gewande der Realität ausstaffirt, ohne dass deshalb dieselben nur einen Schatten von Wirklichkeit erlangen. Somit ist auch der Versuch Rosmini's, aus der Idealität zur Realität zu gelangen, als misslungen zu betrachten.

IV. **Theorie der gehemmten Willensaction.** — Als einen hervorragenden Vertreter dieser Theorie nennen wir C. Schaarschmidt, der sich hierüber folgendermassen äussert: »Es ist vollständig wahr, dass wir durch blosse Vorstellungen — dieses Wort im allgemeinsten Sinne genommen, so dass es jeden Act theoretischer Geistesthätigkeit mit Einschluss der Empfindungen umfasst — nicht an die Wirklichkeit gelangen; allein es gibt in uns noch eine andere Thätigkeitsform, mittelst deren es möglich wäre, von dem Vorhandensein sogenannter Dinge an sich überzeugt zu werden: der Wille. Dieser ist das mit Bewusstsein verbundene Vermögen, seinen Zustand selbstthätig zu ändern. Die Hellenen drücken Dies mit dem charakteristischen Begriffe des *αὐτόματον* aus. Das Automatische unseres Geistes unterscheidet sich auf das Bestimmteste so-

wohl von der erkennenden (vorstellenden) als von der gefühligen Thätigkeit und kann im Allgemeinen als selbstständige Beweglichkeit (Spontaneität im eigentlichen Sinne) bezeichnet werden. Auf Grund spontaner Impulse erfolgen in unserm Innern nicht bloss diejenigen Veränderungen, welche sich auf das sprachgeformte Denken, die Phantasiegebilde und Gefühle beziehen, sondern auch solche Erscheinungen des Bewusstseinsraumes, die wir Bewegungen nennen und als deren Ursachen wir unsere Kraftanstrengungen betrachten. Diese bewegende Kraft bezieht sich in erster Linie auf den Complex derjenigen Erscheinungen, welcher unser Körper heisst. — Aber zweitens üben wir auch mittelst des Körpers weitere Bewegungen aus, d. h. mittelst der Kraftanstrengungen, wodurch wir diejenigen Erscheinungen unseres Bewusstseinsraumes, die wir unsern Körper nennen, verändern (bewegen), verändern (bewegen) wir auch andere Erscheinungen, welche wir von denen unseres Körpers unterscheiden und auf fremde Körper beziehen. Und wiederum bemerken wir, dass die von unserem Körper verschiedenen Erscheinungen fremder Körper auf jenen zurückwirken, wie wir aus dem Widerstand erfahren, den unsere Kraftanstrengung durch fremde Körper erleidet.

Mit diesen Erwägungen nun scheint dem Idealismus gegenüber ein neuer Standpunkt gewonnen zu sein. Wir erkennen nun, dass unser Selbstbewusstsein keineswegs auf die vorstellende Thätigkeit allein führt, dass das Ich nicht bloss Theorie ausübt, sondern auf automatische Weise Veränderungen hervorbringt, die neben dem Vorstellen hergehen, die zwar vorgestellt werden, aber vom Vorstellen toto genere unterscheiden. Das Ich ist Sache (Wesen, Wirklichkeit, Seiendes, Substanz) weil es Ursache ist. Das Ich ist mehr und thut mehr als ein blosses cogito ergo sum ausdrückt; es weiss sich als *res* cogitans et movens; nicht sowohl im cogitare, als im movere steckt sein esse. —

Nicht das Vorstellen und Denken, sondern die Thatsache des Willens und seiner Erfolge zwingt uns den Bewusstseinsraum zu transcendiren. Denn sofern ich mich als Willenskraft aus dem Willen heraus kenne, muss ich dem, auf was ich wirke, also zunächst dem eigenen Körper, Wirklichkeit beimessen, da er meiner Anstrengung nicht bloss weicht, sondern auch oft widersteht. Das, was meinem Willen widersteht und meiner Freiheit Grenzen setzt, kann nicht blosse Erscheinung des Bewusstseinsraumes sein. Mein Körper (und ferner auch die mit ihm in Beziehung stehende fremde Körperwelt) muss mehr als blosse Erscheinung sein, wenn es der automatischen Anstrengung bedarf, um die Erscheinung der Bewegung hervorzubringen: einer Anstrengung, die ich nicht bedarf, wie ich mir wohl bewusst bin, wenn ich mir dieselbe Bewegung in der Phantasie vorstelle, und der ich daher um dieses Unterschiedes willen eine andere Ursache als ich bin, zu Grunde legen muss. Wäre der Mensch bloss ein vorstellendes Wesen, so käme er nicht auf diese Unterscheidung, dann gäbe es für ihn nur die eigene Wirklichkeit und innerhalb derselben nur eine erscheinende Welt (die Welt als Erscheinung) mit Einschluss des eigenen Körpers. —

Das Bewusstsein der Willensenergie als automatischer Willenskraft ist mit der Vorstellung verbunden, dass sie nicht blosses Vorstellen, sondern von demselben verschieden sei. So ist denn die Willensanstrengung, welche die Muskelbewegung zur Folge hat, mit Empfindungen (dem sogen. Muskelgefühl) zwar verbunden, aber nicht damit identisch. — Nicht der Umstand, dass wir bei spontanen Bewegungen, die wir ausführen, Empfindungen haben, verschafft uns die Ueberzeugung einer fremden Realität, sondern das Bewusstsein der relativen Hemmung, welche unsere Anstrengung erfährt. Wirklichkeit (Sub-

stanzialität) ist, was aus eigener Energie Veränderung (Bewegungserscheinungen) setzt, und darum auch das, was den Erfolgen der eigenen Energie Schranken setzt. Wenn also das Ich im Bewusstsein seiner automatischen Willensenergie seiner Realität inne wird, so muss es auch die Realität dessen anerkennen, was dieser seiner freien Beweglichkeit Abbruch thut. — Das bloss in der Phantasie Vorgestellte unterscheidet sich demnach von dem als wirklich Vorgestellten oder Wahrgenommenen durch das Element der darauf bezogenen Willenskraft. Den Arm bloss in Gedanken zu erheben, kostet mich keine Kraft, wohl aber ihn wirklich zu erheben. Der bloss vorgestellte Sessel leistet mir keinen Widerstand, aber der, welcher mir beim Sitzen oder Gehen widersteht, das ist ein wirklicher Sessel, d. h. ein wahrgenommener Sessel [1]).« —

Ich pflichte vorstehender Ausführung Schaarschmidt's, die viel Treffliches enthält, gerne bei und bin der Ansicht, dass er im Wesentlichen Recht hat, insofern es sich um die Ausbildung, Bewährung und wissenschaftliche Rechtfertigung der menschlichen Ueberzeugung von der Existenz äusserer Realitäten handelt. Allein eine andere Frage ist, ob damit auch hinsichtlich des eigentlichen Ursprungs der Wahrnehmung und Anerkennung äusserer Objecte seitens des nichtreflectirenden, natürlichen Bewusstseins das Richtige getroffen ist. Und darum handelt es sich hier in erster Linie. Stellt er ja selbst die Frage an die Spitze: »Wie kommen wir zur Anerkennung einer Wirklichkeit? Oder warum beziehen wir diejenigen Thatsachen des Bewusstseins, welche wir Wahrnehmungen nennen, auf Dinge, die (der Voraussetzung nach) durch jene dargestellt werden? Welche Antwort haben wir auf die Frage nach der Art und Weise zu geben,

1) C. Schaarschmidt, in den philosoph. Monatsheften. 1878. Bd. 14. S. 387 ff.

wie die gläubige Ueberzeugung der Wirklichkeit in uns entsteht?«

Darauf bemerkt nun Schaarschmidt am Beginne seiner in Rede stehenden Abhandlung: »Erwägen wir die Sache näher, so findet sich gar bald, dass die vermeintliche Unmittelbarkeit der Wahrnehmung auf einer Täuschuug beruhe: unmittelbar ist bei der sinnlichen Thätigkeit immer nur die Empfindung als solche, d. h. das Innewerden der subjectiven Thätigkeit für sich ohne Beziehung auf ein Aeusseres. Ob wir das Recht haben, beim Aufsuchen der Ursachen unseres Empfindens das Ich zu transscendiren und die Entstehung der Empfindung einer Aussenwelt, von welcher die Reize dazu ausgehen, zuzuschreiben, ist erst die Sache späterer Ueberlegung zu entscheiden; an sich genommen und unmittelbar gefasst, kann die Empfindung immer nur als ein innerer (Bewusstseins-) Zustand des empfindenden Subjects betrachtet werden. Das Licht und die Farben, die Töne und Geräusche, die Gerüche und Geschmäcke, die Tastempfindungen, Wärme und Kälte, Druck und Härte, ja Bewegung und Ausdehnung sind Zustände des Bewusstseins und mit Nichten Zustände oder Beschaffenheiten der sogen. Dinge. — — Auf dem Standpunkt der blossen Sinnlichkeit kann in der Welt der Dinge nur eine durchaus subjective Erscheinung erblickt werden, und dasjenige Wesen, welches auf jene beschränkt wäre, würde zu einer Vorstellung der Objectivität als solches niemals gelangen.« »Es ist unzweifelhaft, dass wir zur Anerkennung der Wirklichkeit durch ein Schlussverfahren gelangen müssen.«

Dieser Ansicht gegenüber erlauben wir uns zunächst die Frage: wie steht es mit den kleinen Kindern und den Thieren? Nehmen diese die Objecte als innere Bewusstseinszustände oder als etwas Aeusseres wahr? Erscheint ihnen z. B. die Mutterbrust oder die Nahrung als etwas in ihnen selbst sich Befindliches? So müsste es offenbar nach

dieser Theorie sein, wenn sie wahr ist. Allein nichts Thatsächliches berechtigt uns, die letztere Frage zu bejahen. Wenn es aber dennoch Einer thun würde, dann frage ich: erstens wie kommt es, dass der Säugling nach aussen zur Mutterbrust sich wendet und das Junge zur Erreichung des Futters sich vorwärts bewegt, obschon nach der bezüglichen Lehre sowohl das eine wie das andere Object als Bewusstseinszustand in ihnen selbst sich befindet? — Zweitens: wann und wie geht in den empfindenden Wesen die merkwürdige Metamorphose vor sich, dass sich ihre inneren Bewusstseinszustände im Wahrnehmungsacte von nun an constant als äussere Gegenstände präsentiren? Denn dass das Letztere wirklich der Fall ist, ist eine unleugbare Thatsache. Folglich muss auch irgend ein Mal eine derartige Umwandlung in den percipirenden Wesen, Menschen und Thieren stattfinden. Die soeben gestellten Fragen sind also dem bezüglichen Standpunkt gegenüber vollauf berechtigt und heischen eine befriedigende Antwort, wenn derselbe nicht als eine Chimäre erscheinen will. Allein bis jetzt fanden diese Fragen unseres Wissens noch keine Beantwortung und werden wohl keine finden, da die betreffende Voraussetzung, welche sie hervorgerufen hat, nichts anderes als eine theoretische Fiction ist.

Muss man aber zugeben, dass schon die Säuglinge und jungen Thiere, sobald sie überhaupt der Perception fähig sind, die sie umgebenden Gegenstände als äussere wahrnehmen, dann darf man nicht behaupten, dass es auf dem Standpunkte der blossen Sinnlichkeit »nur durchaus subjective Erscheinungen« oder bloss innere Empfindungen gebe und dass man zur Anerkennung der äusseren Wirklichkeit nur durch ein »Schlussverfahren« gelangen könne. Denn dass in dem anfänglichen Entwicklungsstadium der Säuglinge noch kein »Schlussverfahren« in ihnen stattfindet, liegt auf der Hand; aber dennoch nehmen sie äusserlich wahr und halten — wie ihr Benehmen bekundet — das Wahrgenom-

mene für etwas Aeusseres und nicht als einen Zustand ihres inneren Selbst. Folglich gelangt der Mensch ursprünglich nicht erst durch ein Schlussverfahren zur Anschauung der Dinge als äusserer.

Wenn sonach auch das, was Schaarschmidt hinsichtlich der Hemmung unserer Willensenergie durch Anderes sagt, richtig ist, so ist doch dieses Erfahrungsmoment nicht der primitive und alleinige Grund, weshalb man überhaupt das Wahrgenommene als äussere Wirklichkeit betrachtet. Denn wäre das der Fall, dann würde und dürfte der Mensch nur Demjenigen Realität beimessen, »was seinem Willen widersteht und seiner Freiheit Grenzen setzt.« Nun gibt es aber viele Objecte, die allgemein als äussere Realitäten gelten, ohne dass je ein Mensch durch sie eine Hemmung seiner Willensaction erfahren hätte. So hält man z. B. allgemein den Mond und die übrigen Gestirne für objective Wirklichkeiten, obschon noch keiner dieser Gegenstände unserer Energie einen Widerstand entgegengesetzt hat. Wenn also der Mensch lediglich dadurch zur Anerkennung einer äusseren Wirklichkeit käme, dass eine Erscheinung seiner Kraftanstrengung Hemmung bereitet oder seiner freien Beweglichkeit Abbruch thut, dann könnte und dürfte er den genannten Objecten keine Realität zuschreiben. Da er es aber nach Ausweis der allgemeinen Erfahrung dennoch thut, so kann nicht in der Hemmung unserer Willensbethätigung allein der Grund liegen, weshalb er irgend ein Phänomen für objectiv-real hält. Die Widerstandsleistung, welche unsere Willensanstrengung von Seite eines Objectes erfährt, ist sonach wohl ein Beweis, dass dasselbe keine blosse Vorstellung und Einbildung, sondern etwas Wirkliches ist, kann aber dem Erörterten zufolge nicht das ursprüngliche und einzige Motiv für diese Auffassung sein.

Wir haben im Vorstehenden die hauptsächlichen Theorien geprüft, welche die Frage behandeln: wie wir ursprünglich zu der Ueberzeugung von der Existenz äusserer Rea-

litäten gelangen; allein die besprochenen Auffassungen haben uns mehr oder weniger nicht befriedigt, da sie den allgemeinen und constanten Erfahrungsthatsachen nicht entsprechen. Wir halten es für nicht wohl möglich, auf Grund idealistischer Principien zu einer haltbaren realistischen Position zu gelangen, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Auch das Resultat der erkenntnisstheoretischen Erörterung Schaarschmidt's stimmt schliesslich nicht recht zu seinen anfänglichen Aufstellungen. Am Beginne nämlich stellt er kategorisch die Behauptung auf: »Das Licht und die Farben, die Töne und Geräusche, die Gerüche und Geschmäcke, die Tastempfindungen, Wärme und Kälte, Druck und Härte, ja Bewegung und Ausdehnung sind Zustände des Bewusstseins und mit Nichten Zustände oder Beschaffenheiten der sogen. Dinge;« — dagegen bemerkt er am Schluss: »Das bloss in der Phantasie Vorgestellte unterscheidet sich von dem als wirklich Vorgestellten oder Wahrgenommenen durch das Element der darauf bezogenen Willenskraft. Den Arm bloss in Gedanken zu erheben, kostet mich keine Kraft, wohl aber, ihn wirklich zu erheben. Der bloss vorgestellte Sessel leistet mir keinen Widerstand, aber das, welches mir beim Sitzen oder Gehen widersteht, das ist ein wirklicher, d. h. ein wahrgenommener Sessel.« Hier unterscheidet also Schaarschmidt ganz richtig zwischen dem »bloss vorgestellten« und dem »wahrgenommenen« Sessel. Dem ersteren kommt nach ihm keine Wirklichkeit oder äussere Realität zu, wohl aber dem letzteren, und zwar aus dem Grunde, weil er uns — wie Schaarschmidt sagt — beim Sitzen oder Gehen Widerstand leistet. — Aber haben wir nicht eben erst aus dem Munde dieses Philosophen vernommen, dass die »Tastempfindungen, der Druck und die Härte«, folglich auch das Widerstandleisten »Zustände des Bewusstseins« und »mit Nichten Zustände oder Beschaffenheiten der sogen. Dinge sind«?

Wie? frage ich, wenn das Widerstandleisten nur ein subjectiver Bewusstseinszustand und nicht eine objective Beschaffenheit eines Dinges, z. B. des Sessels ist, kann dasselbe dann ein Zeugniss für dessen objective Realität sein? — Und wenn der »wahrgenommene« Sessel, weil er Widerstand leistet, ein »wirklicher« Sessel ist, müssen dann nicht auch die Farben, die Ausdehnung und die Gestalt, die er als wahrgenommener besitzt, etwas Wirkliches sein? Oder steckt etwa der eine Theil des wahrgenommenen Objectes als Bewusstseinszustand in uns und der andere Theil als Wirklichkeit ausser uns? Und doch sollen beide ein einheitliches Object bilden, wie es sich uns thatsächlich präsentirt?!

Hier zeigt sich wieder evident das Unvermögen, von idealistischen Principien aus zu haltbaren realistischen Ergebnissen zu gelangen. Da gilt ein entschiedenes Entweder — Oder: entweder muss man die ersteren auf den Opferaltar legen, um die letzteren zu gewinnen, oder auf diese verzichten, um jene zu bewahren.

Ein anderes beachtenswerthes Beispiel in dieser Hinsicht ist Wilhelm Wundt. In seiner »Erkenntnisslehre« äussert er sich über die betreffende Frage also: »Fast noch fehlerhafter ist es, wenn man die sinnliche Wahrnehmung als die Quelle der unmittelbaren Gewissheit bezeichnet. Schon das gemeine Leben lehrt die Wahrnehmung als eine Quelle so mannigfacher Täuschungen kennen, dass die wissenschaftliche Forschung die Wahrnehmung stets als ein Hülfsmittel ansieht, durch welches man sich zunächst nur Meinungen über die Dinge bildet, die aber einer mannichfachen Controle und Berichtigung unterworfen werden müssen, bevor sie sich der Gewissheit nähern. Wenn ich den Himmel als ein blaues halbkugelförmiges Gewölbe erblicke, so sind nur die Empfindungen gewiss, die diese Wahrnehmung zusammensetzen und auch sie sind nur als subjective Thatsachen meines Bewusstseins.« (Demnach be-

trachtet also auch Wundt die äusseren Wahrnehmungsobjecte als einen Complex subjectiver Empfindungen.)

»Nicht bloss darin hat die antike Skepsis Recht, dass sie die Empfindungen oder, allgemeiner gesprochen, die elementaren Thatsachen unseres Bewusstseins für das Einzige ansieht, was uns unmittelbar gewiss ist, sondern auch darin, dass sie diesen Thatsachen nur eine subjective Gewissheit zugesteht Nun ist die bloss subjective Gewissheit an sich von geringem Werthe. Sie führt niemals hinaus über das erkennende Subject, ja sie ist stets beschränkt auf einen gegebenen Moment. Die subjective Gewissheit hat daher überhaupt nur insofern einen Werth, als sie die Grundlage ist, von der alle objective Gewissheit ausgeht. Diese aber, welche allein die Gewissheit im wissenschaftlichen Sinne ausmacht, ist stets ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Thatsachen des Bewusstseins durch das Denken.« (Aber wenn die subjective Gewissheit, wie hier Wundt sagt, niemals über das erkennende Subject hinausführt, kann sie dann wohl die »Grundlage« bilden, um zur objectiven Gewissheit zu gelangen? — Doch sehen wir zu, wie dies nach Wundt vor sich geht!)

»Der Uebergang von der subjectiven Gewissheit zur objectiven vollzieht sich allmälig, und die erste Station auf diesem Wege ist die Wahrnehmung. Nicht jede Vorstellung, in der sich in unserem Bewusstsein elementare subjective Zustände vereinigen, gilt uns als Wahrnehmung, sondern nur dann geschieht dies, wenn wir als zweifellos voraussetzen, dass der Vorstellung ein Object entspreche. Die Wahrnehmung ist, wie es der Name andeutet, das als wahrgenommene. In diesem Sinne reden wir mit Recht sowohl von inneren wie von äusseren Wahrnehmungen. Jeder subjective Zustand unseres Bewusstseins ist als solcher Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung. Als äussere Wahrnehmungen gelten uns

dagegen stets diejenigen Vorstellungen, denen wir unmittelbar eine gegenständliche Existenz in der Aussenwelt geben. Es ist zu beachten, dass wir solche objective Wahrnehmungen gar nicht unmittelbar zugleich als subjective Zustände unseres Bewusstseins auffassen.« (Und doch sollen sie nach Wundt nur subjective Thatsachen unseres Bewusstseins sein, und doch soll — wie er gleichfalls soeben bemerkt hat — »jeder subjective Zustand unseres Bewusstseins als solcher Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung sein.« Wie reimt sich das zusammen? Wären die objectiven Wahrnehmungsinhalte wirklich nur Vorstellungen oder subjective Zustände unseres Bewusstseins, dann müssten sie demnach auch Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung sein. Das sind sie aber thatsächlich nie. Wir nehmen nie Dasjenige, was wir äusserlich wahrnehmen, in identischer Weise auch innerlich wahr. Folglich kann das äusserlich Wahrgenommene nicht ein subjectiver Zustand unseres Bewusstseins oder eine blosse Vorstellung sein. Es ist sonach ein Widerspruch mit sich selbst, wenn Wundt auf der einen Seite sagt, dass »jeder subjective Zustand unseres Bewusstseins als solcher Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung sei«, während er auf der anderen Seite behauptet, die objectiven Wahrnehmungen seien zwar subjective Zustände unseres Bewusstseins, werden aber durchaus nicht von uns unmittelbar als solche wahrgenommen. Da Wundt hinsichtlich des letzteren Punktes nach dem Zeugnisse der constanten Erfahrung Recht hat, da er ferner erfahrungsgemäss auch darin Recht hat, dass jeder subjective Zustand unseres Bewusstseins als solcher ein Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung ist: so folgt mit Nothwendigkeit daraus, dass es ein Irrthum sein muss, dass die objectiven Wahrnehmungsinhalte subjective Bewusstseinszustände oder blosse Vorstellungen seien.)

Nun fährt Wundt fort: »Die Vorstellung des gesehenen

Gegenstandes ist eins mit dem Gegenstande selber.« Auch hierin hat Wundt an sich Recht; nur hat er auf seinem Standpunkt leider keine Befugniss, diesen an sich richtigen Satz zu vertreten. Denn wenn, wie er behauptet, das von uns objectiv Wahrgenommene nur Vorstellungen in uns sind, wie kommt er denn auf einmal zu der obigen Unterscheidung der »Vorstellung« des gesehenen Gegenstandes von dem »Gegenstande selber«? Woher wissen wir denn von dem letzteren etwas, wenn das objectiv Wahrgenommene — wie diese Theorie lehrt — nur Vorstellungen in uns oder subjective Zustände unseres Bewusstseins sind? — Wundt steht mit dem einen Fusse auf dem Boden der factischen Erfahrung — und insoweit sind seine Aufstellungen zutreffend — aber mit dem andern Fusse in den Wolken theoretischer Fictionen, infolge deren er mit seinem ersteren Standpunkt in Collision geräth.

Das bewahrheitet sich auch in dem folgenden Satze seiner Auseinandersetzung: »Erst eine nachträgliche Reflexion unterscheidet diesen (den Gegenstand selber) von seinem subjectiven Bilde.« Auch diese Behauptung ist an und für sich wahr, aber Wundt ist in Consequenz der Theorie, welcher er anhängt, nicht dazu berechtigt. Denn erstens kann er auf seinem Standpunkte nicht von einem wahrgenommenen »Gegenstande« im Unterschiede von der Wahrnehmungsvorstellung sprechen, da er einen solchen nicht nachgewiesen hat; und zweitens kann er nicht von einem »subjectiven Bilde« des wahrgenommenen Gegenstandes reden, da nach seiner Lehre die Wahrnehmung uns kein »Bild« von dem objectiven Gegenstande liefert.

Er bemerkt sodann weiter: »Das nächste Kennzeichen aber, nach welchem wir den Gegenstand der äusseren von demjenigen der inneren Wahrnehmung trennen, ist seine Unabhängigkeit von unserem Bewusstsein, wie sie in dem Zwang sich verräth, welchen die

äusseren Objecte dem Verlauf unserer Vorstellungen auferlegen[1]).«

Demnach sollen also die Gegenstände der äusseren Wahrnehmung »unabhängig von unserem Bewusstsein« sein; — aber hat denn nicht Wundt selbst oben erst behauptet, sie seien »subjective Zustände unseres Bewusstseins?« Sagte er nicht, dass das wahrgenommene blaue Himmelsgewölbe aus »Empfindungen« bestehe? Und wenn Dies der Fall ist, kann dann den Wahrnehmungsgegenständen »Unabhängigkeit von unserem Bewusstsein« zukommen? — Auch hier kann wieder nur Eines richtig sein: Entweder ist es wahr, was oben Wundt sagt, dass die Wahrnehmungsobjecte unabhängig von unserem Bewusstsein sind und dass dies ein Kennzeichen für uns ist, nach welchem wir den Gegenstand der äusseren von demjenigen der inneren Wahrnehmung trennen, — dann können sie unmöglich blosse Vorstellungen und Zustände unseres Bewusstseins sein; oder es ist das Letztere wahr — und dann muss das Erstere falsch sein.

Aehnliches gilt von dem Schlusstheile des in Rede stehenden Wundt'schen Satzes, wonach die Unabhängigkeit der wahrgenommenen Gegenstände von unserem Bewusstsein sich in dem »Zwang« verrathen soll, »welchen die äusseren Objecte dem Verlauf unserer Vorstellungen auferlegen.« Denn sind die Wahrnehmungsobjecte wirklich selbst nur Vorstellungen in uns, wie diese Theorie behauptet, dann können sie unseren übrigen Vorstellungen keinen Zwang auferlegen; üben sie aber in der That einen Zwang auf sie aus, — wie die Erfahrung bestätigt und wie auch Wundt es anerkennt — dann können sie keine blossen Vorstellungen sein.

Somit wird Wundt durch seine eigenen Behauptungen, insofern sie auf dem Boden der thatsächlichen allgemeinen

1) Wilhelm Wundt, Logik. Bd. I. Erkenntnisslehre. 1880. S. 378 u. f.

Erfahrung stehen, auf unseren Standpunkt herübergedrängt; seine bisherige Position aber ist, da sie ein Labyrinth von Widersprüchen in sich enthält, unhaltbar. Es ist nur zu wundern, wie ein so bedeutender Forscher wie er Dies nicht beachtet hat. Hier zeigt sich wieder die Macht des eingefleischten Vorurtheils, welcher selbst auch starke Geister unterliegen. Ferner liefert seine Darstellung einen neuen Beleg, wie schwer, ja wie unmöglich es ist, von idealistischen Voraussetzungen aus zu einer objectiv-realen Erkenntniss zu gelangen. Wundt hat nicht einmal nachgewiesen, wie es denn kommt, dass die Wahrnehmungsobjecte, wenn sie wirklich nur innere Empfindungscomplexe unseres Bewusstseins sind, allgemein und constant den unleugbaren Charakter der Aeusserlichkeit und Objectivität an sich tragen. — Wenn endlich die sinnliche Wahrnehmung uns nichts Objectives liefert, und daher nur subjective Bewusstseinszustände uns gegeben sind, wie sollen wir »durch das Denken«, welches selbst wieder nur etwas Subjectives ist, zur »objectiven Gewissheit« gelangen? So wenig man durch Beelzebub den Teufel austreiben kann, so wenig kann man durch das »Denken« aus lauter subjectiven Elementen eine wahre Objectivität herausschlagen. Auf diesem Wege kommt man, wenn man ihn consequent verfolgt, zu keiner realen Erkenntniss. Der Haupt- und Grundfehler aber für all diese misslungenen Versuche liegt in der falschen Auffassung der äusseren Wahrnehmung. Wir werden daher nun von einem neuen Gesichtspunkte aus die Sinneswahrnehmung in Betracht ziehen, um sodann ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung entsprechend zu würdigen.

§ 4.

Die äussere Wahrnehmung und ihr realer Erkenntnisswerth.

Im Verlaufe unserer bisherigen Kritik der verschiedenen erkenntnisstheoretischen Standpunkte sind wir im allgemeinen zu folgenden Ergebnissen gelangt:

I. Das äusserlich Wahrgenommene oder die Wahrnehmungsobjecte sind nicht innere Seelen- oder Bewusstseinszustände, mag man diese als Empfindungen oder als Vorstellungen fassen. Denn 1. wir nehmen nie die bezüglichen Objecte als derartige innere Zustände oder Vorgänge wahr, während wir doch sonst der wirklichen — auch von den Gegnern als solche anerkannten — bewusstseinsimmanenten Vorkommnisse als in uns selbst sich befindlicher Vorgänge inne werden. Weiss ja Jeder, dass z. B. die Gefühle der Lust und des Schmerzes, der Freude und der Trauer, die Affecte der Liebe und der Sehnsucht, des Abscheues und des Hasses, seine Willensentschlüsse u. s. w. Ereignisse sind, die in seinem Innern vor sich gehen. Die äusseren Wahrnehmungsgegenstände bekunden sich jedoch nie als etwas uns Immanentes. Woher also der thatsächlich allgemeine und constante Unterschied dieser beiden Klassen von Objecten, wenn wirklich sowohl die einen als die andern, wie man behauptet, Vorgänge in uns sind? Diese wichtige Frage wurde von der betreffenden Seite noch nicht befriedigend beantwortet. Denn weder die Projections- noch die bezügliche Causaltheorie ist — wie ich früher eingehend gezeigt habe — zur Lösung der in Rede stehenden Schwierigkeit geeignet, noch sind diese Theorien irgendwie empirisch fundirt.

2. Wären die von mir äusserlich wahrgenommenen Objecte in Wahrheit in mir selbst sich befindliche Bewusstseinsthatsachen, dann könnte weder ich, noch viel weniger könnte ein Anderer sie als ausser mir vorhandene Gegenstände beobachten. Ich sehe z. B. da drüben einen Baum. Nun nehmen wir nach der herkömmlichen Theorie an, dieses Object sei ein Empfindungs-Complex oder eine Vorstellung in meinem Bewusstsein. Wenn dann ein Anderer dasselbe Object wahrnehmen wollte, so müsste er es offenbar als einen Empfindungscomplex oder als eine Vorstellung in meinem Innern sehen. Thatsächlich ist aber

weder das Eine noch das Andere der Fall. Denselben Gegenstand, welchen ich da drüben betrachte, sehen wohl noch so und so viele Andere, aber Keiner sieht ihn als eine Empfindungsgruppe oder Vorstellung in meinem Kopfe, sondern alle nehmen ihn als etwas ausser mir und ihnen Existirendes wahr. Ja wir sind, wie unleugbar die Erfahrung lehrt, gar nicht im Stande, die subjectiven Bewusstseinszustände eines Andern — seien sie Empfindungen oder Vorstellungen oder sonst etwas — an sich wahrzunehmen. Wäre also das von mir sinnlich Wahrgenommene wirklich ein derartiger Zustand meines Innern, eine Empfindung oder Vorstellung, dann wäre es unmöglich, dass ihn ein Zweiter und Dritter unmittelbar beobachte; und selbst angenommen, es wäre möglich, dann müsste er ihn offenbar in meinem Bewusstsein und nicht ausser mir schauen. Der eclatante unbestreitbare Thatbestand bestätigt aber das Eine so wenig wie das Andere. Denn factisch nehmen viele verschiedene Subjecte in demselben Moment dasselbe Object wahr und Alle nehmen sie es an demselben Ort als etwas Aeusseres wahr.

Dies ist auch ein schlagender Beweis gegen die heutzutage fast allgemein adoptirte Projections- und Causaltheorie. Denn gesetzt den Fall, das percipirte Licht, die Farben, die Töne, das Harte und Weiche seien subjective Bewusstseinszustände unserer selbst und wir würden dieselben etwa infolge eines psychischen Mechanismus derart nach aussen projiciren, dass sie für unser Bewusstsein als objectiv erschienen — so müsste doch Dies für ein fremdes Bewusstsein ganz belanglos sein. Denn dadurch, dass ich vermöge meiner subjectiven Einrichtung etwas an sich Inneres als draussen schaue, wird dasselbe doch nicht auch für einen Andern zu einem äusseren Gegenstand. Aber thatsächlich ist das von mir draussen Wahrgenommene zugleich für viele Andere ein äusseres Object. —

3. Die äusseren Wahrnehmungsgegenstände sind gröss-

tentheils derart beschaffen, dass wir uns auch praktisch an ihnen bethätigen können: sie leisten unserer Willensaction meistens Widerstand, wir können sie vielfach mit den Händen greifen, sie in Bewegung und Ruhe versetzen. Das Alles können wir aber erfahrungsgemäss mit unseren subjectiven Bewusstseinszuständen: den Empfindungen und Vorstellungen nicht. Auf einem bloss vorgestellten Stuhl kann man bekanntlich so wenig sitzen, als mit einer bloss vorgestellten Feder thatsächlich schreiben. Eine bloss vorgestellte Torte kann man so wenig wirklich essen, als eine solche uns irgendwie sättigt. Aber auf einem äusserlich wahrgenommenen Stuhl kann man sich niederlassen und eine äusserlich wahrgenommene Torte kann man geniessen und erhält dabei das Gefühl einer gewissen Sättigung. Demnach ist das Sinnlichwahrgenommene mehr als blosse Vorstellung und etwas Anderes als ein subjectiver Bewusstseinszustand. Es muss etwas ausserhalb meines Bewusstseins sein, da einerseits das, was thatsächlich in demselben vorgeht, erfahrungsgemäss sich auch als ein solch' Inneres bekundet, und da wir anderseits nicht im Stande sind, factische Bewusstseinselemente derart aus uns hinaus zu versetzen, dass sie denselben Charakter der Objectivität, der Aeusserlichkeit und der Sachlichkeit empfangen, wie ihn allgemein und constant die sinnlichen Wahrnehmungsobjecte besitzen[1]).

1) Die Hallucinationen, von denen schon gesprochen wurde, sowie die Traumbilder sind keine Instanz gegen das Gesagte. Denn auch ihnen kommt keineswegs der gleiche Charakter zu wie den bei normaler Organisation und im wachen Zustand wirklich wahrgenommenen Gegenständen. Der Hallucinirende und Träumende hält zwar in seinem abnormen Zustand seine Vorstellungsgegenstände für objectiv, aber dass sie dadurch nicht denselben Charakter der Aeusserlichkeit und Realität gewinnen wie die normalen Wahrnehmungsobjecte, geht daraus hervor, weil sie einerseits nicht auch von andern Subjecten wahrgenommen werden und anderseits eine praktische Bethätigung an ihnen nicht möglich ist. Ein Hallucinations-

Aber es ist unmöglich — wird man entgegnen — dass ich etwas ausser mir empfinde und wahrnehme. Auf diese Einrede wurde schon früher geantwortet. Ja — erwidern wir — das Empfinden und Wahrnehmen kann als Act gewiss nicht ausserhalb des betreffenden Subjects stattfinden; ob aber auch das Object der Empfindung und Wahrnehmung nicht ausserhalb sein kann, lässt sich ohne weiters nicht behaupten. So ist es z. B. nachweisbar, dass das, was vorgestellt wird, nicht immer selbst eine Vorstellung sein muss. Denn wäre das der Fall, dann könnte man nicht mit Recht von Lust- und Schmerzgefühlen, Affectionen und Willensacten als von solchen psychischen Thatsachen sprechen, die vom Vorstellen verschieden seien; dann wäre eben Alles nichts als Vorstellung. Allein es dürfte nur sehr Wenige geben, welche Dieses annehmen. Die es nicht thun, müssen sonach zugeben, dass der Vorstellungsact und das Vorstellungsobject von einander verschieden sein können, dass sie nicht nothwendig in Eins zusammenfallen müssen. So bemerkt z. B. auch C. Schaarschmidt: »Wir erkennen, dass unser Selbstbewusstsein keineswegs auf die vorstellende Thätigkeit allein führt, dass das Ich nicht bloss Theorie ausübt, sondern auf automatische Weise Veränderungen hervorbringt, die neben dem Vorstellen hergehen, die zwar vorgestellt werden, aber sich vom Vorstellen toto genere unterscheiden[1].« Gehen aber die automatischen Veränderungen oder Willensactionen »neben« dem Vorstellen her, und sind sie toto genere von ihm verschieden, dann sind sie auch nicht in ihm, obschon sie vorgestellt werden.

Dasselbe muss man von den äusseren Wahrnehmungs-

object kann man ebenso wenig mit den Händen ergreifen und zur Thüre hinauswerfen, wenn es uns unbequem ist, als man auf einen geträumten Sessel wirklich sich setzen kann.

1) Schaarschmidt, i. d. philos. Monatsheften. 1878. S. 388 f.

gegenständen sagen. Nichts zwingt oder berechtigt uns auch nur zu der Behauptung, dass das Wahrnehmungs-Object dem Wahrnehmungs-Act immanent sein müsse. Man ist zu diesem Vorurtheil dadurch gekommen, dass man das Wahrnehmen nach Art der physischen Ergreifung einer Sache auffasste. Aber wir haben keinen stichhaltigen Grund, eine solche Analogie hier anzunehmen. Sind ja — wie man jetzt fast allgemein zugibt — die Bewusstseinsphänomene von den physischen Erscheinungen durchaus verschieden. Wenn daher nach der allgemeinen und constanten Erfahrung die sinnlichen Wahrnehmungsobjecte ausserhalb des Bewusstseins erscheinen und wenn man keine anderen zwingenden Gründe dawider hat, so ist man nicht berechtigt, der ausnahmslosen Erfahrung zum Trotz das Gegentheil zu behaupten; und Dies am allerwenigsten dann, falls man mit seinen theoretischen Annahmen die unleugbaren Thatsachen nicht erklären kann, wie es den früheren Erörterungen zufolge in unserer Frage der Fall ist. Freilich muss der Wahrnehmungsact und das Wahrnehmungsobject in irgend einer realen Beziehung oder Verbindung mit einander stehen, aber eine Immanenz des einen in dem andern ist durch nichts gefordert.

So wenig als ein Gegenstand, um von einem Spiegel reflectirt zu werden, in dem letzteren selbst sein muss: ebenso wenig muss ein Object, um wahrgenommen zu werden, selber im Bewusstsein stecken. Nur eine Connexion zwischen Bewusstsein und Object ist zum Zwecke der Wahrnehmung nothwendig.

Selbst bei unsern inneren Wahrnehmungen findet nicht immer eine Immanenz des Objects im Bewusstsein oder im Wahrnehmungsacte statt. Denn wenn ich z. B. in meinem Fusse einen Schmerz empfinde, so steckt dieser Schmerz als realer Zustand nicht in meinem Kopfe, folglich auch nicht in meinem Bewusstsein, das ja in meinem Kopfe

seine Residenz hat, und doch nehme ich ihn wahr. Wäre er wirklich in meinem Kopfe, dann würde ich eben Kopfwehe und nicht einen Fussschmerz fühlen. Es ist also falsch, wenn man wie gewöhnlich meint, der eigentliche Sitz unserer peripherischen Körpergefühle sei im Gehirn und dem darin sich befindlichen Bewusstsein. Man ist zu dieser Ansicht besonders deshalb gekommen, weil, wenn die Leitung zwischen den peripherischen Nerven und dem Centralorgan unterbrochen ist, auch die bezügliche Empfindung aufhört. Allein diese Thatsache beweist durchaus nicht, dass das Gefühl selbst im Gehirn und im Bewusstsein vor sich geht, sondern sie besagt nur, dass zwischen ihnen eine reale Connexion bestehen muss, wenn ein Bewusstwerden eintreten soll. Dasselbe ist der Fall bei der äusseren Wahrnehmung. Auch hier findet keine Immanenz des Wahrnehmungsobjects im Wahrnehmungsact statt, sondern nur eine Connexion zwischen beiden.

II. Was nun diese reale Beziehung näher betrifft, so nehmen wir — wie auch die moderne Naturwissenschaft — behufs Erklärung der äusseren Erscheinungen an, dass den letzteren substanzielle Elemente zu Grunde liegen. Diese sind je nach ihren ursprünglichen Beschaffenheiten und nach dem Entwickelungsstadium des Naturlaufes verschieden mit einander verbunden und bilden eigenthümliche, mehr oder minder feste Complexe. Infolge dessen stehen sie in causaler Wechselbeziehung zu einander und bringen je nach ihrer Naturbeschaffenheit und besonderen Configuration mannigfache combinirte Wirkungen hervor — die man die rein-objectiven Qualitäten nennen kann.

Diese Wirkungseffecte erregen nun auch gewisse mit ihnen in Verbindung stehende Medien und versetzen sie nach ihrer jeweiligen Beschaffenheit in bestimmte Bewegungsformen. Die Medien sind entweder adäquat oder inadäquat. So ist z. B. der Aether ein adäquates Medium für das Licht, die Farben und die strahlende Wärme, aber

inadäquat für die Töne, für welche die Luft das entsprechende Medium bildet. Je adäquater ein Medium ist, desto vollkommener erfolgt — vorausgesetzt, dass auch die übrigen Bedingungen vorhanden sind — die Wahrnehmung.

Es ist jedoch wohl zu beachten: nicht die Wirkungsproducte (oder Qualitäten) der in einem engeren causalen Zusammenhang stehenden substanziellen Elemente werden selbst durch die betreffenden Medien fortgepflanzt, sondern nur die bestimmten Bewegungseffecte, welche jene auf diese ausüben. Dieselben gelangen sodann zu unseren Sinnesapparaten und rufen in diesen, sofern sie ihnen correlat sind, gewisse Erregungen hervor; denn — wie die Erfahrung lehrt — üben nicht alle äusseren Agentien auf jeden Sinn einen effectiven Reiz aus.

Da nun auch den Phänomenen der Sinnesapparate reale Elemente zu Grunde liegen, so reagiren sie naturnothwendig gegen die von aussen erlittenen Einwirkungen. Je nach der Verschiedenheit dieser Elemente und ihrer Combination zu eigenthümlichen Organen müssen offenbar auch die betreffenden Reactionen verschieden ausfallen.

Diese in unseren Sinnesapparaten durch die äusseren Reize hervorgerufenen Effecte stellen sich zunächst als analoge Reproductionen oder gewissermassen als Diagramme der Wahrnehmungsobjecte dar[1]). Wir

1) Wohl gemerkt, ich sage nicht, sie seien analoge »Bilder« der äusserlich wahrgenommenen Erscheinungen; denn erstens passt der Ausdruck »Bild« nicht auf sie alle, sondern nur auf die Gesichtsobjecte, und zweitens sind auch selbst die Effecte der letzteren in unserem optischen Apparat nicht an und für sich Bilder, sondern sie erscheinen uns nur als solche für unsere sinnliche Auffassung. Wenn wir also dennoch im Folgenden den Ausdruck »Netzhautbild« gebrauchen, so gilt das nur vom phänomenalen Gesichtspunkte aus. An sich sind die erwähnten analogen Reproductionen derartige in uns bewirkte Constellationen der Hirntheilchen, dass ihre Erscheinung ähnlich ist der Erscheinung der sie hervorrufenden Objecte.

nehmen zwar diese analogen Reproductionen im Perceptionsacte nicht unmittelbar selbst wahr, aber wir haben doch hinreichende Gründe, ihr Vorhandensein behaupten zu dürfen. Ein sprechender Beleg dafür ist das Netzhautbild im Auge. Dasselbe reproducirt im optischen Organ das gesehene Object in Miniatur. Der einen gewissen Gegenstand Betrachtende nimmt wohl nicht selbst dieses Bild in seinem Auge wahr; denn die meisten Menschen wissen gar nichts von ihren Netzhautbildern; die letzteren sind also nicht selbst die eigentlichen Sehobjecte, sondern nur eine Bedingung für deren Wahrnehmung. Aber Andere können das beim Anschauen eines Gegenstandes in unseren Augen entstandene Retinabild beobachten und mit dem betreffenden wahrgenommenen Gegenstand vergleichen, wodurch sich die Aehnlichkeit zwischen beiden constatiren lässt.

Da sonach im Gesichtssinne während des Wahrnehmungsactes die Existenz einer analogen Reproduction des wahrgenommenen Objectes factisch nachgewiesen ist, so darf man wohl annehmen, dass auch bei den übrigen Sinnen etwas Aehnliches bei der Perception stattfindet. Dafür spricht auch die Thatsache der Erinnerungsvorstellungen. Wir sind bekanntlich im Stande, früher wahrgenommene Gegenstände, wenn sie auch nicht mehr vorhanden sind, uns wieder vorzustellen. Dieselben waren inzwischen nicht als »Vorstellungen« in uns vorhanden; denn wir haben sie seit ihrer Perception bis jetzt nicht vorgestellt, und ein Nichtvorgestelltes ist doch offenbar keine Vorstellung. Wer es dennoch als eine solche bezeichnet, widerspricht sich augenscheinlich selbst. Aber Etwas von den wahrgenommenen Gegenständen muss doch in der Zwischenzeit in uns vorhanden gewesen sein; denn wie könnte sonst jetzt ein Bild von ihnen in unserem Bewusstsein entstehen, obschon sie uns nicht mehr gegenwärtig sind und keine Einwirkung auf uns machen. Das

Ich kann sie doch nicht ex nihilo in sich erschaffen. Sie müssen also in irgend einer Form unterdessen in uns existirt haben. Da sie nun, wie die Erfahrung lehrt, weder als Vorstellungen noch überhaupt als irgend ein bewusstes psychisches Gebilde in uns waren, so ist anzunehmen, dass sie bisher in der physiologischen Empfindungs-Unterlage als Analoga fortdauerten, d. h. als Dispositionen, welche die physiologische Bedingung bilden, dass unter gewissen Umständen oder auf bestimmte innere Reize hin die Erinnerungsvorstellungen in uns entstehen. Diese Dispositionen können aber nur bei der früheren Sinneswahrnehmung in uns verursacht worden sein, wo die Originale auf uns einwirkten. Und da die Erinnerungsmöglichkeit sich auf die Objecte aller Sinne erstreckt, so werden in allen Sinnesapparaten — sei es in deren peripherischen oder centralen Theilen — derartige Analoga der äusseren Objecte bei deren Wahrnehmung erzeugt werden. Für diese Auffassung sprechen auch die experimentellen Thatsachen, dass, wenn gewisse Hirnpartien verletzt oder beseitigt sind, ohne Aufhebung des Bewusstseins auch die Erinnerungsmöglichkeit an vergangene Wahrnehmungen schwindet.

Das Alles deutet also darauf hin, dass beim Wahrnehmungsacte in unserer Sinnlichkeit eine physische analoge Reproduction des wahrgenommenen Objects durch die äussere Einwirkung erzeugt wird.

Diese analogen Reproductionen sind aber erfahrungsgemäss keine Vorstellungen — das Wort im eigentlichen Sinne genommen. Es ist nämlich nicht bloss falsch, wenn man das äusserlich wahrgenommene Object eine Vorstellung nennt, sondern es ist auch falsch, wenn man bei der Wahrnehmung ausser dem percipirten Object noch eine Vorstellung annimmt. Von einer solchen wissen wir in diesem Falle nichts, sondern wir wissen nur von dem betreffenden Object und von der Thatsache, dass wir es

wahrnehmen oder von dem Wahrnehmungsact. Wenn wir einen Gegenstand anschauen, stellen wir uns nicht das bezügliche Netzhautbild vor; dieses ist somit kein ideelles, sondern ein physiologisch-materielles Gebilde; sonst könnte auch ein Zweiter es nicht in uns beobachten.

Ferner ist es irrig, wenn man meint, dass von den äusseren Objecten ihnen ähnliche Bilder sich ablösen und durch die Medien zu unseren Sinnesapparaten fortgepflanzt werden [1]). Denn abgesehen davon, dass wir von dieser Bilder-Wanderung nichts bemerken, ist es auch unbegreiflich, wie dieselben durch das rasch vibrirende Medium bis an die Pforte unserer Sinne transportirt werden sollen, ohne verschoben oder verzerrt zu werden und die Aehnlichkeit mit ihren Originalen einzubüssen. So wenig als, wenn unser Bild in einem Spiegel erscheint, dasselbe zuerst in dem unsern Leib umgebenden Aether abgedrückt und von diesem mittelst der Bewegung bis zum Glase weiter befördert wurde: so wenig ist etwas Derartiges bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes der Fall. Sondern es ist anzunehmen, dass die äusseren Objecte je nach ihrer quantitativen und qualitativen Beschaffenheit, in den entsprechenden Medien ganz bestimmte Bewegungen bewirken, welche dann in den adäquaten Sinnesorganen die den betreffenden Objecten ähnlichen Reproductionen hervorrufen. Jeder Sinnesapparat ist demnach so eingerichtet, dass, wenn er durch eine gewisse Bewegungsform des adäquaten Mediums in Energie versetzt wird, jedes

1) So bemerkt z. B. Pesch: »In den Dingen ist ein Trieb, ihr Sein allem dem einzuprägen, womit sie in Berührung kommen. Und so geschieht es, dass vorzüglich der Aether, dieses Universalvehikel in der Natur vermittels der mechanischen Bewegung Eindrücke und Abbilder der Dinge in sich aufnimmt und nach allen Seiten hin weiter befördert. Auf den Flügeln des Aethers eilen die Aehnlichkeiten der Dinge hinaus, um den andern Dingen je nach deren Beschaffenheit mitgetheilt zu werden.« (Das Weltphänomen. 1881. S. 69.)

Mal als ganz bestimmter Wirkungseffect ein Gebilde in ihm entsteht, das dem äusseren Object, welches jene eigenthümliche Bewegung des Mediums hervorbrachte, analog ist, — ähnlich wie es auch die Beschaffenheit eines Spiegels mit sich bringt, dass infolge der Einwirkung eines vor ihm sich befindlichen Gegenstandes unter gewissen Bedingungen ein entsprechendes Bild des letzteren auf seiner Oberfläche erscheint. — Demnach findet bei der Wahrnehmung weder eine Fortpflanzung von Formen oder Bildern, noch eine Ein- und Ausprägung der äusseren Dinge in unseren Sinnen statt, wie manche Realisten noch heutzutage meinen.

Die in Rede stehenden analogen Reproductionen nehmen wir nach Ausweis der Erfahrung — wie bemerkt — weder selbst unmittelbar wahr, noch projiciren wir dieselben nach aussen, um sie als objective Gegenstände anzuschauen; noch viel weniger vollzieht sich bei der Wahrnehmung eine Projection von Bewusstseinszuständen, von Empfindungen und Vorstellungen, wie schon früher erörtert wurde. Denn nie und nimmer kann ein innerer Bewusstseinszustand, eine subjective Empfindung oder Vorstellung dadurch, dass ich sie nach aussen verlege, auf einmal einen derartigen Charakter der Objectivität, Aeusserlichkeit und Realität gewinnen, wie ihn thatsächlich allgemein und constant die äusseren Wahrnehmungsgegenstände besitzen. Taucht z. B. eine Vorstellung von meinem fernen Freunde in meinem Bewusstsein auf, so bin ich durchaus nicht im Stande, selbst durch die angestrengteste Projicirung dieses inneren Bildes nach aussen oder durch sonst ein physisches oder psychisches Mittel diese Vorstellung zu einem derartigen Objecte umzuwandeln, wie es mir stets die Sinneswahrnehmung liefert, wenn ich meinen gegenwärtigen Freund selbst schaue. Das ist ein Beweis, dass die von so vielen Erkenntnisstheoretikern behauptete Projection von Bewusstseinszuständen, Empfin-

dungen und Vorstellungen, welche im Wahrnehmungsacte stattfinden und wodurch die Objectivität der percipirten Gegenstände erklärt werden soll, eine ungerechtfertigte, fictive Annahme ist.

Desgleichen findet bei der Wahrnehmung auch keine Projection der in unserer Sinnlichkeit erzeugten physischen Reproductionen statt; denn es lässt sich thatsächlich ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem in unserem Auge sich befindlichen Netzhautbilde und dem wirklich geschauten Gegenstande nachweisen. Das winzige Miniaturbild z. B., welches bei der Betrachtung jenes gewaltigen Bergkegels in meinen Augen entsteht, wird durch Projection nach aussen keineswegs zu dem gleichen Object, als welches mir der genannte Bergkegel in der Wahrnehmung factisch erscheint. Demnach können die Wahrnehmungsobjecte nicht in die Aussenwelt projicirte Netzhaut- oder sonstige Sinnesbilder sein. Die durch Einwirkung von aussen in unseren Sinnen erzeugten analogen Reproductionen sind weder die directen noch indirecten Wahrnehmungsgegenstände selber, sondern nur eine physiologische Bedingung der Wahrnehmung der letzteren, weshalb sie auch nicht, wie die Erfahrung lehrt, unmittelbar zum Bewusstsein kommen.

Wenn nun auch die in Rede stehende Projectionslehre als eine haltlose und unfruchtbare Hypothese sich herausstellt, so dürfte doch die Annahme einer bei der Wahrnehmung vor sich gehenden Reaction nach aussen seitens der in actuelle Energie versetzten Sinnesorgane nicht ungerechtfertigt erscheinen.

Diese unsere Hypothese fusst zunächst auf dem allgemeinen Naturgesetz der dynamischen Einwirkung zweier oder mehrerer Körper auf einander. Diesem Gesetze gemäss entspricht jeder Einwirkung eines Körpers auf einen andern eine gewisse Rückwirkung von Seite des letzteren auf den ersteren. Die Art und Weise dieser Rückwirkung

ist sowohl durch die Beschaffenheit der Einwirkung als auch durch die Natur und Configuration der Theile des rückwirkenden Körpers bestimmt. Die Folge der Rückwirkung ist eine Zustandsveränderung des einwirkenden Körpers.

Wenden wir nun dieses allgemeine Naturgesetz auf den in Rede stehenden Fall an! Unsere Sinnesapparate sind Theil-Systeme unseres Körpers. Wenn daher äussere Gegenstände auf sie einwirken, so werden sie dem genannten Gesetze zufolge auch eine Rückwirkung auf jene ausüben, und zwar in der Richtung, woher die Einwirkung kam. Zu dieser Annahme führt uns indess nicht bloss das physicalische Gesetz der Rückwirkung, sondern sie ist auch physiologisch begründet. Bei jeder Wahrnehmung findet bekanntlich eine Erregung bestimmter sensorischer Nerven der betreffenden Sinnesapparate statt. Mit den sensorischen Nerven stehen aber die motorischen in Verbindung. Der Process jener verläuft durch Reizung von aussen nach innen, von den peripherischen Enden der Sinnesorgane nach der Centralstation des Gehirns; der Process dieser geht in der Richtung von innen nach aussen oder centrifugal. Beide Nervenklassen stehen in causalem Verhältniss zu einander, indem der sensorische Nervenprocess den motorischen hervorruft. Wird bei der Wahrnehmung der peripherische Sinnesapparat durch Einwirkung von aussen afficirt, so pflanzt sich die Erregung in den betreffenden sensorischen Nerven bis zu den Empfindungszellen der Rindenbezirke des Hinterhaupts- und der Schläfenlappen fort, wo dann sofort ein motorischer Process ausgelöst wird, der vom Centrum zurück in die Peripherie geht und hier an der Oberfläche des Körpers Muskelbewegungen erzeugt, durch welche in der Aussenwelt entsprechende Veränderungen hervorgebracht werden. — Daraus entspringen für unser Problem zwei wichtige Folgerungen. Erstens mag hierin ein Grund liegen, weshalb

wir die auf unsere Sinne einwirkenden Objecte als etwas ausser uns wahrnehmen. Denn würden die von aussen in unserem Organismus hervorgebrachten Wirkungen lediglich in uns verlaufen, so wäre nicht einzusehen, wie wir der Objecte als äusserer gewahr werden sollten; wir könnten dann bloss innere Erfahrungen haben. Wenn aber unsere Sinnesorgane nicht bloss von aussen Einwirkungen erleiden, sondern auch sofort nach aussen zurückwirken, so ist hiemit eine Möglichkeit gegeben, mit der Aussenwelt in Relation zu stehen.

Zweitens folgt aus dem genannten Gesetze, dass die Beschaffenheit der Wahrnehmungsgegenstände als solcher mitbestimmt sein wird, nicht bloss von dem jedesmaligen Modus, der Intensität und den Umständen ihrer Einwirkungen, sowie von der Beschaffenheit des betreffenden Mediums, sondern auch von der Organisation und dem momentanen Erregungszustande unserer rückwirkenden Sinnesapparate. Damit steht auch die allgemeine Erfahrung ganz im Einklange und liefert somit ein Zeugniss für die Richtigkeit unserer Theorie. Denn thatsächlich sind die Wahrnehmungsobjecte durch die psychophysische Constitution der wahrnehmenden Subjecte mitbedingt. Ist dieselbe abnorm, so nimmt man die Gegenstände anders wahr, als bei normaler Verfassung. Aber daraus folgt keineswegs, wie man vielfach meint, die Subjectivität und Bewusstseinsimmanenz des Wahrgenommenen, sondern nur die Beeinflussung desselben seitens der percipirenden Individuen. So wenig eine Sache, z. B. ein Stück Holz, dadurch dass ich sie durch meine mechanische Einwirkung verändere und umgestalte, zu etwas Subjectivem wird: ebensowenig wird ein wahrgenommener Gegenstand, weil seine Beschaffenheit durch meine physiologische Auffassungsthätigkeit mitbestimmt ist, subjectiv und innerlich, sondern er behält einmal wie das andere Mal den Charakter der Objectivität und Aeusserlichkeit.

Jedes Wahrnehmungsobject ist sonach die Resultante aus der Einwirkung eines Gegenstandes von aussen und der Rückwirkung von Seite des betreffenden Sinnesapparates.

Wir nehmen — wie die Erfahrung lehrt — nicht die Affection unserer Sinne, nicht die bezüglichen Nervenprocesse, nicht die in unserem Centralorgan (Gehirn) hervorgebrachten Veränderungen, nicht Bewusstseinszustände, nicht subjective Empfindungen, nicht Vorstellungen, nicht Sinnenbilder, nicht Symbole, aber auch nicht die substanziellen Dinge-an-sich wahr, — sondern den Gesammteffect, welcher einerseits aus der Wechselwirkung der in engerem causalem Zusammenhang stehenden substanziellen Elemente und anderseits aus deren dynamischer Einwirkung mittelst gewisser Medien auf unsere Sinne, sowie aus der Reaction der letzteren resultirt. Die Wahrnehmungsobjecte sind also sowohl objectiv als subjectiv bedingt: objectiv durch die Natur und die Configuration der einen besonderen Complex bildenden substanziellen Factoren, sowie durch die leitenden Medien, — subjectiv durch die Organisation und den actuellen Zustand unserer Perceptionsapparate.

Diese Auffassung steht auf der Basis der allgemeinen Erfahrung und entspricht — so weit wir sehen — den thatsächlichen Erlebnissen und Beobachtungen, die wir auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmung machen. Unsere Lehre beansprucht nicht, eine wissenschaftliche Erklärung der Sinneswahrnehmung zu sein, sondern wir betrachten sie nur als einen Ausdruck der Thatsachen und als eine Abwehr schiefer anderweitiger Ansichten. Noch immer ist und bleibt die Sinneswahrnehmung bis auf weiteres für uns in letzter Instanz insofern ein Geheimniss, als es räthselhaft erscheint, wie wir der äusseren Phänomene infolge der Einwirkungen auf uns bewusst werden, wie ja überhaupt das Wie des Wirkens auch bei den übrigen Naturvorgängen uns nicht durchsichtig ist. Auch auf idea-

listischer Seite bleibt die äussere Wahrnehmung im Grunde ein Räthsel, indem man auf diesem Standpunkte nicht erklären kann, wie es vor sich geht, dass aus unseren inneren Empfindungen solche äussere greifbare Objecte werden, wie wir sie thatsächlich wahrnehmen. Ja hier ist das Unbegreifliche noch viel grösser, wozu noch der wichtige Umstand kommt, dass man auf dieser Seite der unleugbaren allgemeinen Erfahrung nicht gerecht zu werden vermag. Wir halten uns an die letztere, wenn wir auch die Entstehung der Sinneswahrnehmung nicht ganz erklären können — was übrigens bis jetzt noch Keinem gelungen ist — ähnlich wie ja auch Newton in seiner Gravitationstheorie die Wirkung in die Ferne als eine Thatsache statuirte trotz ihres räthselhaften Charakters. — Wir nennen diesen unseren erkenntnisstheoretischen Standpunkt »kritischen Realismus« — zum Unterschiede vom Idealismus in seinen mehrfachen Formen, sowie vom naiven Realismus und den sonstigen bisher aufgestellten realistischen Theorien. »Realismus« nennen wir ihn, weil wir in den Wahrnehmungsgegenständen etwas Objectiv-Reales erblicken; »kritisch« ist er, weil er eine scharfe Grenze zieht zwischen physicalischen und physiologischen Wahrnehmungs-Bedingungen, sowie zwischen dem Wahrnehmungs-Act, dem Wahrnehmungs-Object und dem Ding-an-sich, desgleichen zwischen Wahrnehmen und Vorstellen. Es ist uns keine diesbezügliche Theorie bekannt, die in der vorwürfigen Materie so genau gesondert hat, als es hier geschieht.

Nach dem naiven und unkritischen Realismus nehmen wir die Dinge an sich wahr, d. h. die Dinge und deren Beschaffenheiten, wie sie vollständig unabhängig von unserer Auffassung bestehen [1]). Dies halten wir auf Grund des

1) Vgl. T. Pesch: »Wir nehmen die Dinge so wahr, wie sie sind, und Dasjenige, was wir wahrnehmen, ist ausser uns objectiv-

Zeugnisses der Erfahrung für einen Irrthum. Die verschiedenen Auffassungen eines und desselben Dinges seitens ver-

wirklich. Ding an sich und Wahrnehmungsinhalt gelten nicht bloss als inhaltlich gleich, sondern auch für numerisch identisch, für ein und dasselbe.« (Das Weltphänomen. S. 42 und 76.) Das ist der extrem-realistische Standpunkt. Indessen gibt es auch heutzutage auf katholischer Seite Realisten, die dem Idealismus nicht unbedeutende Concessionen machen. So bemerkt G. v. Hertling: »Wenn wir die Dinge der Aussenwelt nur aus ihren Einwirkungen auf uns zu erkennen vermögen und wenn dabei das Resultat dieser Einwirkung von der eigenen Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens abhängt, so werden wir jene Dinge gar niemals so erkennen, wie sie an sich sind, sondern immer nur so, wie sie auf Grund dieser Beschaffenheit uns erscheinen müssen. Ja die oft gehörte Forderung, die Dinge in ihrem An-sich zu erfassen, erweist sich als eine ungereimte, denn nichts Anderes würde sie von uns verlangen, als, die Dinge so zu erkennen, wie sie erkannt werden müssten, wenn sie nicht erkannt werden.... Das Eine bleibt richtig, dass wir niemals aus unserem Denken und unseren Vorstellungen heraus und niemals unmittelbar an die äusseren Dinge herankönnen. Zwischen ihnen und uns steht jederzeit die Vorstellung, die wir von ihnen haben, und wo sie fehlte, wüssten wir überhaupt von den Dingen nichts.« (Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. 1875. S. 132. 144.) — Desgleichen sagt G. Hagemann: »Nur der dogmatische (unwissenschaftliche) Realismus kann behaupten, dass die Dinge an sich so beschaffen sind, wie wir sie wahrnehmen. Denn abgesehen von der subjectiven Verschiedenheit der Wahrnehmungen bei verschiedenen Menschen und auch bei demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten (was Einem angenehm schmeckt, widert den Andern an; was der Eine warm nennt, hält der Andere für kalt; dieselben Gegenstände sehen wir zu verschiedenen Zeiten grösser oder kleiner; Stereoskopbilder erscheinen plastisch u. dgl.), so entsprechen unsere Gesichts- und Gehörsempfindungen nach der neueren Naturwissenschaft keineswegs dem wirklichen Sein; es gibt physicalisch keine Farben und Töne, sondern nur verschiedene Aether- und Luftschwingungen..... Die Merkmale, die durch die einzelnen Sinne allein vermittelt werden (Farbe, Schall, Geruch, Geschmack u. dgl.) sind relativ, d. h. sie sind als solche nur Empfindungen im wahrnehmenden Subjecte, weisen aber auf bestimmte Beschaffenheiten der Gegenstände hin, wodurch diese im Stande sind, jene Empfindungen her-

schiedener Subjecte sprechen dagegen. Es folgt daraus, dass die Wahrnehmungsobjecte relativ sind zu den Wahrnehmungssubjecten. Ueberhaupt nehmen wir keine »Dinge« im strengen Sinne des Wortes unmittelbar wahr, sofern man darunter Substanzen versteht, sondern was man ein Wahrnehmungsding nennt, ist ein räumlich-zeitlicher Complex von Wirkungseffecten causal verbundener Grundelemente. Diese Letzteren sind erst die eigentlichen, substanziellen Dinge oder die Dinge an sich. Wir kommen auf sie nur durch Schlussfolgerungen aus den wahrgenommenen Wirkungen. Die Begriffe »Wahrnehmungsding« und »Ding-an-sich« decken sich also nicht, sondern sind wohl auseinander zu halten. Die Wahrnehmungsdinge sind nicht Dinge in wissenschaftlicher Bedeutung, sondern nur combinirte Wirkungen von Dingen, und werden daher mit Recht Phänomene oder Erscheinungen genannt. Auch wir sagen: wir nehmen äusserlich nur Phänomene und nicht die Dinge an sich sinnlich wahr. Insofern hat Kant und seine Anhänger Recht. Aber diese Phänomene sind nicht — wie wir gezeigt haben — subjective Vorstellungen in uns, sondern objective Erscheinungen ausser uns. Denn bei der äusseren Wahrnehmung erscheint nicht das empfindende Subject sich in seinen Zuständen, sondern die objectiven

vorzurufen. Die räumlichen Verhältnisse dagegen (Gestalt, Bewegung u. dgl.) sind absolute Eigenschaften, welche den Aussendingen an sich eignen und ohne welche sie für uns ganz aufhören würden zu sein.« (Logik und Noëtik. 1870. S. 134.) — Aehnlich C. Gutberlet, Logik und Erkenntnisstheorie. 1882. S. 182. 201. 202. — Desgleichen J. Balmes, Fundamente der Philosophie. Deutsche Ausgabe von Lorinser. 1855. Th. II. S. 46 u. 52. — Unsere bisherigen Untersuchungen enthalten eine eingehende kritische Würdigung dieser herkömmlichen Ansichten, die, wenn sie auch nach dem Realismus streben, ihn doch nicht recht erreichen, da sie zu einer wissenschaftlich begründeten durchgreifenden Ueberwindung des Idealismus nicht gekommen sind. Zwischen jenem extremen und diesem idealistisch-gefärbten Realismus steht unsere Theorie in der Mitte.

Gegenstände erscheinen ihm in *ihren* Wirkungseffecten. Wenn ich z. B. den Mond als eine verhältnissmässig kleine feurige Scheibe am Himmel sehe, so ist das keine Einbildung, sondern ein wirkliches Phänomen für mich, sowie für jeden Andern, der in derselben Zeit, in derselben Entfernung, von demselben Standorte aus, unter denselben Umständen, mit gleich beschaffenen Augen und mit gleicher Aufmerksamkeit dasselbe Object schaut. Unter den gleichen objectiven und subjectiven Bedingungen nehmen sonach Alle dasselbe Phänomen objectiv wahr, ohne dass es in irgend Eines Willkür läge, bei vollständiger Wahrung der Bedingungen auch das Geringste daran zu ändern. Es ist ein wirkliches Phänomen, wenn auch nicht ein wirkliches Ding an sich.

So ist es auch, wenn z. B. ein in's Wasser gehaltener Stab sich gebrochen zeigt. Man betrachtet das gewöhnlich als eine Sinnestäuschung. Doch mit Unrecht. Nicht unsere Sinne bringen diese Erscheinung des Gebrochenseins hervor, sondern der Stab selbst sammt den besonderen Bedingungen, in denen er sich hier befindet. Die Erscheinung des Gebrochenseins ist in diesem Falle keineswegs eine subjective Fiction oder ein Gauckelspiel unserer Phantasie, sondern ein reales objectives Phänomen. Wenn ich daher die bezügliche Wahrnehmungsthatsache in dem Satz ausdrücke: der Stab erscheint hier im Wasser als gebrochen, so ist dieser Satz vollständig wahr. Nicht die mit gesunden Sinnen vollzogenen *Wahrnehmungen* bieten uns — rein für sich genommen — Täuschungen, sondern der Irrthum entsteht erst dadurch, dass man in seinen *Urtheilen* mehr oder weniger behauptet, als factisch in der Wahrnehmung liegt. Alle unsere bei normaler psychophysischer Organisation gefällten Wahrnehmungsurtheile sind richtig, wenn sie nichts Andres ausdrücken, als den jedesmaligen wirklichen Wahrnehmungsinhalt. Nicht die objective normale Wahrnehmung als *solche*

täuscht uns, sondern wir täuschen uns, weil wir uns in unserem Urtheil nicht strenge an sie halten, und darum bedürfen die Wahrnehmungsurtheile der Controle des Denkens, um das wirklich Wahrgenommene von dem vermeintlich Wahrgenommenen kritisch zu sichten. Wahrnehmen und Denken müssen daher zusammenwirken, wenn gesicherte Resultate erzielt werden sollen. Darum ist der blosse Empirismus ebenso unzureichend wie der blosse Rationalismus oder die Speculation. Für sich sind beide einseitige Standpunkte; nur durch ihre gehörige Verbindung kann man zu einer wahren Erkenntniss gelangen.

Auf Grund der bisherigen Untersuchungen können wir daher auch nicht dem bekannten viel gebrauchten Satze beipflichten: »Die Welt ist meine Vorstellung« — als ob die Welt das Product unserer Vorstellungsthätigkeit wäre! Nein, in der äusseren Wahrnehmung stelle nicht ich mir die Welt, sondern die Welt stellt sich mir vor, d. h. sie ist für mich ein objectives Phänomen. Es liegt nicht in der Macht des Subjects, die Gegenstände nach Belieben so oder anders wahrzunehmen, sondern dieselben üben auf uns einen Zwang aus. Wäre das Bewusstsein oder das Ich der Producent der Wahrnehmungsdinge, dann müssten wir sie rein aus uns hervorbringen können. Dieselben sind zwar nicht absolut unabhängig vom Subject, sondern durch das letztere mitbestimmt und darum relativ, aber trotzdem etwas Objectives, Reales.

Auch besitzen sie factisch denselben Charakter der Gewissheit für uns wie unsere inneren Erlebnisse. Es ist ein blosses theoretisches Vorurtheil, wenn man bisher den inneren Bewusstseinsthatsachen eine höhere Dignität von Gewissheit zuschrieb, als den äusseren unmittelbaren Erfahrungen. Was ich im wachen und gesunden Zustande sehe und mit den Händen greife, ist mir so gewiss als der Schmerz, den ich fühle. So hat z. B. die Thatsache, dass ich eben Dieses schreibe und nicht spazieren gehe, für mich,

der sie wahrnimmt, dieselbe zweifellose Sicherheit, wie die Thatsache, dass ich dabei denke, oder dass ich bin. Das Bewusstsein, welches mir das Sein meines Selbst und alles Dessen, was bewusster Weise in ihm vorgeht, bekundet, bezeugt mit derselben Entschiedenheit auch das Sein des unmittelbar äusserlich Wahrgenommenen. Das sind Thatsachen, die man wohl infolge theoretischer Voreingenommenheit leugnen oder aus Mangel an Beobachtung ignoriren, aber nicht beseitigen kann. Die Thatsachen richten sich zum Glücke nicht nach den Theorien — sie bleiben und machen sich immer wieder geltend, auch wenn diese sie missachten [1]).

Diese unsere Lehre, welche die allgemeine und constante Erfahrung als die stella rectrix der wissenschaftlichen Erkenntniss betrachtet und nach ihr sich beständig orientirt, steht nicht im Widerspruch mit den exacten und empirisch bestätigten Ergebnissen der Naturwissenschaft, sondern bietet dieser vielmehr eine geeignete erkenntnisstheoretische Grundlage für ihre Forschung. So fruchtbar und ruhmreich auch die Naturforschung der neueren Zeit in ihren Detailuntersuchungen ist, so wenig solid war unseres Erachtens bisher ihre principielle erkenntnisstheoretische Basis. Indem sie nämlich mit dem einen Fuss in der Luft des Idealismus und mit dem andern auf dem Boden des Realismus steht, nahm sie bis jetzt eine verzwickte Stellung ein, welche, wie wir früher dargethan haben, auf die Dauer unhaltbar ist. Ich habe bisher auch keinen einzigen Naturforscher gefunden, der, wenn er sich überhaupt auf erkenntnisstheoretische Grundfragen eingelassen hat, die dominirenden idealistischen Voraussetzungen, von denen er ausging, mit voller Consequenz bis zum

1) Näheres über die Frage der Gewissheit in dem während des Druckes dieses Werkes erschienenen Buch von Fr. Grung, Das Problem der Gewissheit. 1886. Heidelberg. G. Weiss.

Schlusse der von ihm behandelten Wissenschaft durchführte. Ueberall zeigt sich in diesem Falle ein unsicheres Hin- und Herschwanken zwischen idealistischen Annahmen und realistischen Neigungen und Ausführungen. Würde man mit den bisherigen erkenntnisstheoretischen Principien in der Naturwissenschaft vollen logischen Ernst machen, dann müsste sie aufhören, Naturwissenschaft zu sein und müsste sich in Psychologie verwandeln. Freilich kommt man vor lauter specialistischen Untersuchungen nur selten zu einer derartigen tieferen Selbstbesinnung. Auch mag es manchen in dieser Beziehung vielleicht ähnlich wie mir selbst früher ergangen sein: man war von Jugend auf in der Sphäre der idealistischen Traditionen herangewachsen, hatte sie hundert und tausend Mal, sogar von hervorragenden Celebritäten, durch Wort und Schrift verkünden gehört, fühlte sich zwar mitunter bei näherem Nachdenken nicht recht davon befriedigt und überzeugt, wusste aber kein Mittel, um den Zauberbann zu brechen und etwas Besseres an die Stelle zu setzen, und so blieb man bei den herkömmlichen Ansichten. Wem dagegen nun die im Vorhergehenden aufgezeigten unlösbaren Schwierigkeiten und Widersprüche des bisherigen Standpunktes klar zum Bewusstsein gekommen sind, der wird sich dabei nicht beruhigen. Vielleicht sind die vorstehenden Erörterungen geeignet, einen Leitfaden zu bilden, um aus dem bisherigen Labyrinth einen Ausweg zu finden. Wir halten es für die Aufgabe der Physik und Physiologie die allgemeinen objectiven B e d i n g u n g e n der äusseren Wahrnehmungsobjecte, deren Inbegriff man die Sinnenwelt nennt, in ihrem causalen Zusammenhang zu ermitteln. Aber wir erachten es für verfehlt, wenn man, wie es bisher geschehen ist, diese B e d i n g u n g e n des Wahrnehmbaren für das e i n z i g e Objectiv-Wirkliche erklärt und das Wahrgenommene selbst in das Subject verlegt. Nach unserer Auffassung sind sowohl die äusserlich wahrgenommenen Phänomene,

wie auch die ihrer Entstehung zu Grunde liegenden physicalischen und physiologischen Bedingungen etwas Objectives.

§ 5.

Die Vorstellungen und Begriffe nach ihrer erkenntnisstheoretischen Bedeutung.

1. Es war und ist ein grosser Missgriff, dass man in den philosophischen Darstellungen die Ausdrücke »Wahrnehmung« und »Vorstellung« häufig confundirt und promiscue gebraucht; denn dadurch entstanden nicht bloss formale Unklarheit, sondern auch sachliche Irreleitungen. Wie viele Verwirrung würde in der Behandlung der philosophischen Probleme schwinden, wenn es einmal glücklich dahin käme, dass die Philosophen wenigstens hinsichtlich der Hauptbegriffe eine feste und übereinstimmende Terminologie gebraucheten, ähnlich wie es in den andern Wissenschaften, beispielsweise in der Physik, der Fall ist [1]. Die Wahrnehmungsphänomene und die Vorstellungsinhalte sind so erheblich von einander verschieden, dass es unbe-

1) Vielleicht könnte dieses Ziel annäherungsweise durch jährlich wiederkehrende General-Versammlungen von Philosophen der verschiedensten Richtungen erreicht werden, wobei etwa die Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin oder die Congresse der deutschen Naturforscher und Aerzte zum Vorbild dienen könnten. Freilich dürfte auf diesen Versammlungen nicht eine Partei allein zur Geltung kommen, sondern alle müssten sowohl bei der Leitung als bei der Debatte möglichst vertreten sein. Heutzutage, wo alle Zweige des öffentlichen Lebens und der Wissenschaft sich zusammenthun, um zur Förderung ihrer Zwecke gemeinsame Berathungen zu pflegen, — warum bilden gerade die Philosophen auffallenderweise eine Ausnahme hierin? Eigentlich sollten gerade sie das lebhafteste Interesse daran haben, gegenüber der ihnen so häufig zum Vorwurf gemachten Zerfahrenheit durch persönlichen gegenseitigen Meinungsaustausch mit aller Ruhe und Objectivität einheitliche Ziele zu verfolgen.

rechtigt ist, — wenigstens auf erkenntnisstheoretischem Standpunkt — beide unter denselben Begriff der »Vorstellung« zu subsumiren.

Zunächst unterscheidet sich das sinnliche Wahrnehmungsobject dadurch von der Vorstellung, dass jenes nach dem Zeugniss der allgemeinen Erfahrung stets den Charakter der Aeusserlichkeit, dieses den der Innerlichkeit besitzt. Nicht wir machen die Wahrnehmungsgegenstände durch eine Beziehung nach aussen zu objectiven, sondern sie selbst stellen sich uns als solche dar, während dagegen die Vorstellungen etwas unserem eigenen Bewusstsein Innewohnendes sind. Die Wahrnehmungsobjecte sind von unserem Bewusstsein unabhängig, die Vorstellungen aber durch dasselbe bedingt. —

Wahrnehmungen und Vorstellungen stehen ferner derart im Abhängigkeitsverhältniss zu einander, dass jene das Originale, diese das Abgeleitete sind. Denn ohne vorherige Wahrnehmungen keine entsprechenden Vorstellungen. Die physiologische Grundlage für die Entstehung der letzteren sind die im Vorhergehenden besprochenen analogen Reproductionen der äusseren Wahrnehmungserscheinungen in unseren Sinnesapparaten. Zwar verharren diese Reproductionen nach stattgefundener Wahrnehmung nicht als solche in uns, sondern werden infolge anderweitiger Wahrnehmungen durch entsprechende andere ersetzt — allein etwas bleibt doch von ihnen in unserer Sinnlichkeit zurück: mindestens eine Disposition zu ihrer Wiedererzeugung auf gewisse Reize hin. Denn sonst wäre es unbegreiflich, wie in uns die sinnlichen Vorstellungen äusserer Objecte auch ohne deren actuelle Gegenwart und Einwirkung entstehen sollten. Die den äusseren Phänomenen analogen Reproductionen im Sensorium bilden somit einerseits die unmittelbare physiologische Bedingung für die äussere Wahrnehmung, anderseits aber auch durch Hinterlassung einer Disposition in der Sinn-

lichkeit mittelbar die physiologische Basis für die Erinnerungsvorstellungen.

Eine weitere Differenz zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen zeigt sich ferner hinsichtlich des Grades der Lebhaftigkeit: die Vorstellungen sind abgeblasste Copien der Wahrnehmungen und gelten als immanente Bewusstseinsrepräsentanten der letzteren. Dadurch gewinnen sie für das Denken eine grosse Bedeutung, indem sie das Wahrgenommene, auch wenn es nicht mehr gegenwärtig oder überhaupt nicht mehr existent ist, zu jeder Zeit für die denkende Betrachtung reproduciren und disponibel machen.

Aus dem Ursprung und der allgemeinen Beschaffenheit der Vorstellungen ergibt sich ihr erkenntnisstheoretischer Werth. Als mehr oder minder ähnlichen Abbildern der Wahrnehmungsgegenstände kommt ihnen so viele reale und objective Bedeutung zu, als sie mit ihren Originalen übereinstimmen. Die Sachlichkeit der letzteren verleiht auch ihnen, obschon sie mentaler Natur sind, einen sachlichen Charakter, soweit zwischen beiden Congruenz stattfindet. Mag auch zwischen dem unmittelbar wahrgenommenen Gegenstand und seinem ideellen Gegenbild — der Vorstellung — ein beträchtlicher Unterschied obwalten, so ist doch die letztere für die theoretische Betrachtung ein Aequivalent des ersteren, und was ihr an Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit abgeht, ergänzt vermittelst Erinnerung das Denken. Vorstellungen aber, denen in der Wirklichkeit nichts correspondirt, haben keine reale Bedeutung, sondern sind nur subjective Gebilde.

2. Mehrere Vorstellungen können nun sowohl durch Association und Verschmelzung (apperceptive Synthese) nach psychologischen Gesetzen, als auch durch Assimilation nach logischen Gesetzen und Gesichtspunkten mit einander verbunden werden, woraus im letzteren Falle die Begriffe entstehen.

Im Begriff ist eine Mehrheit verwandter Vorstellungen nach logischen Motiven in einen einheitlichen Gedanken zusammengefasst. Die psychischen Associationen der Vorstellungen bilden zwar eine Unterlage für die begrifflichen Synthesen und leisten hiezu viele Hilfe, aber aus ihnen allein entspringen die Begriffe nicht. Denn auch beim Träumenden und Irrsinnigen gehen derartige Associationen mit psychischer Nothwendigkeit und grosser Lebhaftigkeit vor sich, ohne dass dieselben zu eigentlichen Begriffen führen. Es ist vielmehr nothwendig, die rein psychischen Associationen nach logischen Gesichtspunkten zu beherrschen und zu ordnen, wenn Begriffe entstehen sollen, und dies kann nur durch actives Denken geschehen.

Es ist nämlich an jedem Begriff eine psychologische und eine logische Seite zu unterscheiden. Die erstere, die man gewissermassen den Leib des Begriffes nennen könnte, ist eine Vorstellung, die letztere — gleichsam seine Seele — ist ein Gedanke. Nicht selten werden aber beide Seiten mit einander vermengt, häufig auch die erstere ignorirt. Jenes thun diejenigen, welche den Begriff als eine unbestimmte Gesammtvorstellung auffassen. Dies ist jedoch der Begriff nicht, vielmehr enthält derselbe immer etwas Bestimmtes als Inhalt. Wenn ich z. B. den Begriff »Dreieck« denke, so besteht dieser nicht in einer vagen unbestimmten Allgemeinvorstellung, sondern in einer gedanklichen Zusammenfassung ganz bestimmter Elemente. Ueberhaupt gibt es in unserem Bewusstsein keine gänzlich unbestimmten Allgemeinvorstellungen, was schon Berkeley bemerkt hat, indem er fragt, wie denn das Dreieck aussähe, welches weder spitz-, noch stumpf-, noch rechtwinkelig, weder gleichseitig noch gleichschenkelig, noch ungleichseitig, sondern dieses alles und doch zugleich nichts von all dem sei? — Ein solches Dreieck sieht offenbar gar nicht aus, d. h. wir können uns ein solches nicht «vorstellen«; aber dennoch haben wir thatsächlich den allgemeinen Gedanken oder Be-

griff von demselben. Vorstellungen und Begriffe sind eben aus einander zu halten. So verfehlt es ist, die Sinneswahrnehmungen mit den Vorstellungen zu confundiren; ebenso verfehlt ist es, die Vorstellungen mit den Begriffen in Einen Topf zusammenzuwerfen. Ist es ja nicht zu leugnen, dass z. B. der unmittelbar äusserlich wahrgenommene Mensch etwas Anderes ist, als die blosse innere Vorstellung »Mensch«, die ich von einem früher einmal gesehenen Menschen in der Erinnerung habe, und dass diese Vorstellung wieder etwas Anderes ist als der allgemeine Begriff »Mensch«. In den Sinneswahrnehmungen werden wir der concreten Einzelobjecte selber bewusst, die Vorstellungen sodann sind nur die mehr oder weniger entsprechenden bewusstseinsimmanenten Repräsentanten der wahrgenommenen Einzelobjecte, während die Begriffe das mehreren Einzelobjecten Gemeinsame oder das Allgemeine darstellen. Sinneswahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe sind sonach genau von einander zu unterscheiden, und wer unser ganzes Wissen und Erfahren lediglich aus »Vorstellungen« bestehen lässt, der fälscht und verstümmelt den Thatbestand. Wohl liefern die Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen das Material zu den Begriffen, letztere aber sind, rein für sich betrachtet, selbst keine Vorstellungen im eigentlichen Sinne des Wortes — weder Einzel- noch Allgemeinvorstellungen. Haben wir ja factisch viele Begriffe, die überhaupt nicht vorgestellt werden können, wie beispielsweise der Begriff des mathematischen Punktes, der des unendliches Raumes, der Begriff der Masse in der reinen Mechanik als Coefficient der Beschleunigung, der Begriff der Substanz, der Seele, des Denkens, des Wollens, des Sittlichen u. s. w. Daraus geht hervor, dass es irrig ist, wenn man die Begriffe zu den Vorstellungen rechnet; denn gehörten sie wirklich in deren Sphäre, dann könnten wir unmöglich nicht-vorstellbare Begriffe haben. — Jedoch sind die

Begriffe von Vorstellungen in unserem Bewusstsein begleitet, und zwar hauptsächlich durch die Wortsymbole. »Sobald wir einen Begriff denken, steht zunächst das ihn bezeichnende Wort im Vordergrund unseres Bewusstseins, und eine Vorstellung, die als Bild der unter dem Begriff enthaltenen Dinge gelten könnte, fehlt entweder ganz, oder sie ist so dunkel, dass wir etwas bestimmtes über sie nicht auszusagen im Stande sind. Aber ursprünglich muss dies nothwendig anders gewesen sein, da, wie innig man sich auch die Verbindung zwischen Begriff und Wort vorstellen mag, doch ein Anfang der Begriffsentwickelung gegeben sein musste, bevor der bezeichnende Laut sich feststellte. Schon die zahlreichen synonymen Bezeichnungen, welche, wie die Geschichte der Sprache lehrt, in den Anfängen der Sprachentwickelung für jeden Begriff auftauchten und allmälig erst einem einzigen oder einigen wenigen Platz machten, weisen auf eine ursprünglich minder feste Verbindung zwischen Wort und Begriff hin, bei der nothwendig zugleich das sprachliche Symbol im Verhältniss zur bezeichneten Vorstellung eine geringere Stärke besitzen musste. Es gibt vielleicht nur einen einzigen Fall, wo sich unser Bewusstsein noch jetzt in dieser einen Beziehung in einem ähnlichen Zustande befinden kann, wie er vor der Sprache vorauszusetzen wäre: wenn wir uns nämlich an einen gegenständlichen Begriff erinnern, ohne uns auf das zugehörige Wort zu besinnen. Bei dem Wort Locomotive z. B. steht dieses im Blickpunkt des Bewusstseins, und nebenbei befindet sich in den dunkleren Regionen desselben ein Bild des Gegenstandes. Wenn wir uns jedoch den letzteren ins Gedächtniss rufen, ohne an das Wort zu denken, so steht jenes Bild in weit deutlicheren Umrissen vor unserm inneren Auge. — — Sucht man sich solche Vorstellungen wie Mensch, Dreieck, Farbe u. s. w. zu vergegenwärtigen, indem man das gewöhnlich dominirende Wort möglichst zurückdrängt, so erhält man

weder eine verworrene Gesammtvorstellung, noch einen fortwährenden Wechsel der Vorstellungen, sondern man stellt sich einen bestimmten einzelnen Menschen, ein bestimmtes einzelnes Dreieck und eine bestimmte einzelne Farbe vor, und diese Bilder unterscheiden sich nicht im mindesten von andern reproducirten Vorstellungen. Wenn sie also im gewöhnlichen Lauf unseres Denkens dunkler und unbestimmter erscheinen, so werden wir solches mit grösster Wahrscheinlichkeit lediglich darauf beziehen dürfen, dass hier die Vorstellung durch das sie bezeichnende Wort aus dem Blickpunkt des Bewusstseins verdrängt wurde[1]).« Je höher das Denken sich entwickelt, desto mehr lösen sich die Begriffe, mit denen es operirt, erfahrungsgemäss von den anschaulichen Vorstellungsbildern los, statt deren es sich vorwiegend nur der Wortsymbole als Repräsentanten seiner Gedankenverbindungen bedient.

Aber immerhin bilden die äusseren und inneren Erfahrungen die nothwendige Basis für das Entstehen sowohl wie für das Verstehen der Begriffe[2]). Selbst die abstractesten, nicht anschaulichen Begriffe müssen in Wahrnehmungen ihre Wurzel haben und auf dieselben zurückzuführen sein, wenn wir sie verstehen wollen. So kann Keiner den Begriff eines Raumes von n-Dimensionen fassen, wenn er nicht die Anschauung des empirischen Raumes und dessen Dimensionen besitzt, ebenso wenig als man den Begriff der Tugend verstehen kann, wenn man nicht die ihn constituirenden Elemente aus der Erfahrung kennt. Darum sind auch diejenigen Begriffe, welche auf Transscendentes gehen, wie beispielsweise Gott, Ewigkeit, Himmel nur dann für uns verständlich, wenn wir sie mit Erfahrungsmässigem in Verbindung bringen

1) W. Wundt, Logik, 1880. Bd. I. S. 39.

2) Ueber den Ursprung der Begriffe vgl. die interessante Detailuntersuchung von Ludwig Noiré, Logos. 1885. S. 288 ff.

können, indem dieses uns Analogien für ihren Inhalt liefert; Begriffe dagegen, welche in unseren Wahrnehmungen gar kein Fundament haben, sind für uns völlig unfassbar.

Insofern nun, als die Begriffe mit der äusseren oder inneren Erfahrung im Zusammenhange stehen, kann bei ihnen von einer realen Bedeutung die Rede sein. Bekannt ist in dieser Beziehung der alte langjährige Streit der sogen. Realisten und Nominalisten. Die letzteren von der strengen Observanz stellen die Behauptung auf: es gibt in der Wirklichkeit nur Einzelnes und den Allgemeinbegriffen (Universalien) kommt bloss im erkennenden Subject Realität zu, da dieselben nichts Anderes sind als Namen, Erschütterungen der Luft (flatus vocis), durch welche wir eine Mehrzahl ähnlicher Dinge gemeinschaftlich bezeichnen. Nach den milderen Nominalisten aber (auch Conceptualisten genannt) sind die Allgemeinbegriffe keine blossen Laute, sondern wirkliche Zusammenfassungen (conceptus) von Merkmalen und Vorstellungen im denkenden Subject, welche conceptus von den Dingen prädicirt werden. Abälard, der Vater des Conceptualismus, unterscheidet an den Worten den Laut von dem damit verknüpften Gedanken (Begriff) des Geistes (intellectus conceptus). Das Wort nämlich, insofern es Laut ist, d. h. nach seiner physischen Seite, ist ein Zeichen (signum), aber nicht direct für ein reales Ding, sondern für das, was dabei gedacht wird, für den Begriff. Und auch der letztere ist nichts Reales, wohl aber bedeutungsvoll, bezeichnend, ein significativum für ein Reales, auf welches er Anwendung findet und das deshalb das significatum genannt wird. Somit ist nach Abälard das signum (Laut), significativum (Begriff, conceptus) und signatum (Realobject) zu unterscheiden. Das Wort als Laut ist ein Zeichen des Begriffes, und der Begriff ist ein bedeutungsvolles Zeichen (significa-

tivum) für das Ding, von dem er ausgesagt wird[1]. — Dagegen behaupten die extremen Realisten, dass die Allgemeinbegriffe als solche objective Existenz haben, indem sie entweder getrennt von den Einzeldingen als deren Musterbilder bestehen (Platon) oder das immanente Wesen der Einzeldinge ausmachen (Aristoteles).

Dieser extrem-realistische Standpunkt ist heutzutage allgemein als unhaltbar aufgegeben, der nominalistische dagegen besteht unter verschiedenen Formen und Wendungen noch immer fort. Aber auch er ist im Unrecht, wenn er die Begriffe für blosse Namen hält, welche mehrere analoge Objecte bezeichnen. Denn wäre das der Fall, dann wären die Begriffe nur Collectivnamen. Das sind sie aber nachweisbar nicht, da die Collectivnamen nur dem Ganzen als solchem, nicht aber jedem Einzelnen für sich beigelegt werden können. Die Begriffe jedoch sind auf jedes Einzelobject, das unter sie fällt, anwendbar. So kann man z. B. das Collectivum »Thiergeschlecht« nicht den einzelnen Thieren, sondern nur ihrer Gesammtheit beilegen, indem man nicht mit Recht sagen kann: das Pferd ist ein Thiergeschlecht, wohl aber kann man demselben den Begriff »Thier« zuschreiben. Und dieser Begriff gilt von jedem Thier ohne Ausnahme. Der allgemeine Begriff ist also kein blosser sprachlicher Ausdruck zur Bezeichnung einer Summe von Einzelobjecten, sondern ein Gedanke, der das Gemeinsame mehrerer Erkenntnissgegenstände einheitlich zusammenfasst. Und wenn auch die Begriffe durch die Sprachsymbole sowie durch mehr oder minder dunkle Vorstellungen und Vorstellungscomplexe in uns vertreten werden, so sind doch diese nur psychische Mittel für die Denkoperationen, von denen die Gedankenproducte oder die Allgemeinbegriffe selbst

1) Vgl. Prantl, Geschichte der Logik, Bd. II. S. 182.

wohl zu unterscheiden sind[1]). Denn wie könnten wir mit jenen Symbolen und Vorstellungen thatsächlich allgemeine Gedanken verknüpfen, die sie an und für sich nicht besitzen, wenn diese allgemeinen Gedanken nicht in uns vorhanden wären? —

Was sodann das Verhältniss der Allgemeinbegriffe zur Objectivität betrifft, so hat schon einst S. Thomas von Aquin im Streite zwischen Nominalismus und Realismus principiell das Richtige getroffen, indem er an den Begriffen den Inhalt von der Form unterschied. Ihm zufolge ist Einiges von dem, was wir durch die Namen bezeichnen, seinem ganzen Sein nach ausser dem Intellecte, wie die concreten Einzelwesen: Menschen, Thiere, Steine. Dann gibt es auch Vorstellungen in uns, denen gar kein Sein ausser dem Geiste entspricht, wie manche Traumbilder und chimärische Einbildungen. Und endlich denken wir Solches, dessen Form zwar ein Product unseres Denkens, dessen Inhalt aber in den objectiven Dingen und ihren Verhältnissen fundamentaliter begründet ist — und das sind die allgemeinen Begriffe. Dem Inhalt dieser Begriffe oder den in ihm enthaltenen Elementen correspondiren in den realen Dingen gewisse Bestimmungen, die Form der Allgemeinheit aber, die sie besitzen, stammt aus der Thätigkeit unseres zusammenfassenden Denkens. So ist z. B. der Begriff Menschheit wohl in Sokrates verwirklicht, aber nicht rücksichtlich seiner allgemeinen Form, sondern in

1) »Die Begriffe sind aufzufassen als die Ergebnisse von Urtheilen, die sie im Bewusstsein vertreten. Sie können daher immer in eine Reihe von Urtheilen zerlegt werden, welche Zerlegung ihre Definition bildet. Begriffe sind potentielle Urtheile. Sie sind nach ihrer psychologischen Natur die Fertigkeiten, bestimmte zusammengehörige Urtheile zu reproduciren. Physiologisch betrachtet dürften diesen Fertigkeiten bestimmte erworbene Systeme von psychomotorischen und -sensorischen Bahnen entsprechen, welche die Verknüpfung und Wiederholung derselben Denkacte bedingen und zu denen vor allem die motorischen Fasern der Sprachcentren gehören werden.« A. Riehl, Philos. Kriticismus. Bd. II. Thl. I. S. 224.

individueller Weise; denn Alles, was in der Person des Sokrates realiter ist, ist individuell[1]).

Wir stimmen dieser Auffassung bei, denn sie gibt dem Subject, was des Subjects und dem Object, was des Objects ist. Sie enthält die Wahrheitsmomente sowohl des Realismus als des Nominalismus, ohne deren Uebertreibungen zu theilen, und entspricht dem empirischen Thatbestand. So weit der Inhalt unserer Begriffe aus der unmittelbaren oder mittelbaren Erfahrung stammt und auf dieselbe Anwendung findet, kommt ihnen reale Bedeutung zu. Wer aber diese objective Gültigkeit überhaupt leugnet, muss consequenterweise jeder Wissenschaft den Charakter absprechen, sachliche Erkenntnisse zu liefern, da eine jede sich aus allgemeinen Begriffen aufbaut. Objectiv gibt es freilich nur einzelne Reale, die aber durchgängig in näherer oder entfernterer Beziehung zu einander stehen; das Allgemeine existirt als solches in der Aussenwelt nicht. Aber wir finden sowohl in der Sphäre des relativ beharrenden Seins eine Reihe ähnlicher Individuen, als auch im Gebiete des Geschehens eine Gleichförmigkeit regelmässig wiederkehrender Veränderungen. Und auf dieser Beobachtung beruht die Bildung und die Legitimität der allgemeinen Begriffe und Gesetze. Das in den Einzeldingen und Einzelereignissen constant Wiederkehrende bildet das objective Fundament des begrifflich Allgemeinen. So wenig es in der Natur allgemeine Gesetze in dem Sinne gibt, dass sie wie olympische Mächte die Einzelereignisse bestimmen und beherrschen[2]): ebenso wenig gibt es in der Objectivität allgemeine Begriffe,

1) Thomas Aq. Sum. theol. I. d. 19. q. 5. a. 1. Vgl. Opusc. 30. c. 4. — Aehnlich bemerkt Joh. Gerson: Universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset. Sed consumatur et constituitur in operatione intellectus abstrahentis. De Simplificatione cordis. n. 4.

2) Vgl. Lotze, System d. Philos. Bd. I. S. 507 f.

welche als besondere Wesenheiten den Einzeldingen immanent sind. Die allgemeinen Begriffe haben nur insofern eine Bedeutung, als reale Einzeldinge und deren Verhältnisse bestehen, auf die ihre inhaltlichen Bestimmungen Anwendung finden.

So viel über die Begriffe im Allgemeinen. Es liegt uns nun ob, gewisse in der Wissenschaft dominirende, principale Begriffe — auch Kategorien genannt — rücksichtlich ihres Ursprungs und Erkenntnisswerthes im Speciellen zu untersuchen.

§ 6.

Der Begriff und das Princip der Causalität.

1. Unter den Hauptbegriffen der Wissenschaft nimmt die Causalität die erste Stelle ein, weshalb sie denn auch in der Erkenntnisstheorie besondere Beachtung findet. Zunächst ist die Frage zu erledigen: wie kam der Mensch ursprünglich überhaupt zu dem Begriff der Ursache? Stammt derselbe aus der äusseren oder aus der inneren Erfahrung, oder ist er ein angeborenes Besitzthum seines Intellects oder ein psychologisches Associationsproduct aus Vorstellungen? Alle diese Standpunkte wurden und werden in der vorwürfigen Frage von den Gelehrten eingenommen. Die einen meinen, dass wir die Verursachung direct in der Aussenwelt wahrnehmen. Dies ist jedoch irrig. Denn sinnlich nehmen wir streng genommen nur die Succession, beziehungsweise Coexistenz der Erscheinungen wahr. Wir sehen nie, wie das Eine das Andere bewirkt, sondern immer nur das Resultat des Wirkens. Selbst in dem einfachsten Fall von Causalität, wo z. B. eine bewegte Kugel an eine andere in Ruhe sich befindliche stösst und die letztere ebenfalls in Bewegung übergeht, beobachten wir nicht direct, dass die Bewegung der ersteren die der letzteren verursacht, oder wie die betreffende Wirkung

vor sich geht, sondern wir sehen nur zuerst die Bewegung der einen Kugel in der Richtung auf die andere hin und bemerken, dass diese im Momente des Anstosses aus der bisherigen Ruhe ebenfalls in Bewegung geräth. Ja wir nehmen, genau genommen, nicht einmal Dieses — nämlich die Bewegung beider — wahr, sondern wir sehen eigentlich nur, wie das Phänomen, das wir Kugel nennen, in verschiedenen aufeinander folgenden Zeitmomenten an verschiedenen Orten sich befindet und schliessen daraus auf seine Bewegung. Ebenso schliessen wir auch, dass die Bewegung der einen Kugel die der andern hervorgebracht hat. Die hier stattgefundene Verursachung selbst aber nehmen wir nicht direct wahr. — Dasselbe ist der Fall bei jener anderen Art von Causalität, die man Erzeugung nennt. Auch hier beobachten wir unmittelbar nur ein Hervorgehen des Einen aus dem Andern. Allein daraus allein folgt noch nicht das Verursachtsein des Einen durch das Andere. Denn Verursachtsein ist mehr als blosses Hervorgehen. Gibt es ja sehr viele Fälle, wo Dinge aus einander hervorgehen, ohne dass man deshalb ein causales Verhältniss zwischen ihnen annimmt oder anzunehmen berechtigt ist. —

Auch die Constanz und die bestimmte Ordnung der Aufeinanderfolge zweier oder mehrerer Erscheinungen kann nicht, wie manche angenommen haben, die erste Quelle des Causalbegriffes sein. Denn der Letztere besagt sowohl im allgemeinmenschlichen Bewusstsein sowie in der Wissenschaft mehr als nur constante, regelmässige Abfolge von Phänomenen. Auch werden thatsächlich nicht alle constanten Folgen, die wir beobachten, als Causalverhältnisse betrachtet. Folglich decken sich nicht die Begriffe constante Succession und Causalität.

Nach all Dem kann der Causalbegriff aus der äusseren Wahrnehmung allein ursprünglich nicht gewonnen sein.

Dagegen bietet die innere Erfahrung reale Daten

zur Bildung dieses Begriffes. Wir erleben uns nämlich innerlich selbst als Ursachen, d. h. als Energieen, welche mit Absicht bestimmte Wirkungen oder Veränderungen hervorbringen. So lenken wir z. B. unseren Vorstellungslauf im Gegensatz zu seinen rein psychischen Associationstendenzen aus logischem Interesse bald in diese, bald in jene zielbewussten Bahnen, wenn und wann wir dieses wollen. Ebenso sind wir bei jeder activen Apperception, bei jeder Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Object, bei jedem absichtlichen Besinnen auf einen gewissen Gedanken causal thätig. Dasselbe ist der Fall bei den automatischen Bewegungen unseres Körpers. Wenn mir z. B. eine momentane Lage meiner Beine nicht behagt, da sie mir ein unangenehmes Gefühl erweckt, so kann ich, wenn ich will, dieselbe ändern, indem ich eine andere Stellung einnehme. Dass aber die bezügliche ausgeführte Bewegung und deren Resultat: die veränderte Körperlage nicht bloss im zeitlichen Zusammenhang mit dem betreffenden Willensacte steht, sondern auch causal durch denselben bedingt ist, ergibt sich daraus, weil ich nicht nur die bestimmte Körperbewegung genau voraussagen, sondern auch, wenn es mir beliebt, unterlassen oder auf eine andere beliebige Zeit verschieben und erst später in einem von mir selbst festgesetzten Augenblick ausführen kann. Dies wäre unmöglich, wenn die automatischen Bewegungen unabhängig von mir wären. Erfolgen ja die betreffenden Veränderungen oder Wirkungen nur dann, wenn ich will, wann ich will, wie ich will und so lange ich will — vorausgesetzt natürlich, dass meine Nerven- und Bewegungs-Apparate in normalem Zustande sich befinden. Ich erlebe, fühle und weiss mich als den primären Urheber der willkürlichen Bewegungen.

In diesen inneren Erfahrungsthatsachen also, die Jeder an sich selbst erlebt, liegt der Ursprung des Causalbegriffes seinem Inhalte nach. Ich sage seinem Inhalte nach;

denn was die Form dieses Begriffes anlangt, so stammt dieselbe freilich, wie die eines jeden anderen Begriffes, aus dem Denken. Aber den Inhalt, die Bedeutung des Causalbegriffes können wir so wenig durch das reine Denken (die reine Vernunft) gewinnen, wie den Inhalt sonst eines Begriffes. Würden wir uns nie selbst causal bethätigen und käme uns in keiner Weise diese Bethätigung zum Bewusstsein, dann wären wir nie zum Begriff der Causalität gekommen; ja, wir würden denselben, wenn auch ein Anderer uns ihn lehren wollte, gar nicht verstehen, sowenig als man einem Blindgebornen einen richtigen Begriff von einer Farbe beibringen kann, wenn er eine solche noch nie gesehen hat. Wie der Inhalt all unserer Vorstellungen und Begriffe direct oder indirect auf Erfahrung beruhen muss, wenn wir uns darunter etwas denken sollen, so auch der des Causalbegriffes. Zeigt uns also auch die äussere Erfahrung, wie oben dargethan wurde, unmittelbar keine Causalität, so werden wir doch innerlich einer solchen bewusst.

Freilich bietet uns auch die innere Erfahrung keinen Einblick in das eigentliche Wie des causalen Wirkens; denn wir nehmen nicht wahr, wie unser Wille es anstellt, den Vorstellungslauf zu beherrschen und zu lenken; wir beobachten nicht, wie er unser Denken auf diesen oder jenen Punkt concentrirt; wir sehen nicht, wie er unsere willkürlichen Körperbewegungen hervorruft, sondern wir erfahren innerlich nur das Dass unserer causalen Bethätigung, insofern das eine Ereigniss jedes Mal von dem andern abhängt, so dass jenes nicht stattfindet, wenn dieses nicht eintritt. Nur die Thatsache als solche ist uns bekannt, nicht aber der modus operandi. Und diese Thatsache unseres eigenen causalen Verhaltens lässt sich in die abstracte Formel fassen, dass ein bestimmter Vorgang einen andern bestimmten Vorgang bedingt, so dass, wenn jener nicht ist, auch dieser ausbleibt. Dies ist der Begriff

der Causalität im Allgemeinen, wie wir ihn zunächst auf Grund der inneren Erfahrung bilden.

2. Wenn man nun den bezüglichen empirischen Thatbestand näher in's Auge fasst, wird man finden, dass das, was man als Ursache bezeichnet, nicht etwas Einfaches, Singuläres, sondern ein Complex von zusammenwirkenden Factoren ist. Wohl spricht man im gewöhnlichen Leben und häufig auch in der Wissenschaft von der Ursache im Singular. Aber es wäre irrig, wenn man darunter eine einzelne Sache verstände, von der eine andere Sache in ihrer Existenz abhinge. Diese vulgäre Auffassung der Causalität entspricht der Wirklichkeit nicht. Denn nirgends zeigt sich im Kreise unserer Erfahrung ein einfacher Factor für sich allein als die Ursache einer Wirkung, sondern jede von uns wahrgenommene Wirkung führt bei näherer Untersuchung auf eine Mehrheit von Bedingungen, welche zusammen deren Ursache bilden. Meistens hebt man aber nur einen oder den andern wichtigeren Factor heraus und bezeichnet ihn als die Ursache des betreffenden Effects. In dieser Beziehung hat bereits John Stuart Mill mit Recht bemerkt: »Wenn Jemand von einer Speise isst und davon stirbt, d. h. wenn er nicht gestorben wäre im Falle er nicht davon gegessen hätte, so sagt man gewöhnlich, dass der Genuss dieser Speise die Ursache seines Todes war. Es ist indessen nicht nothwendig, dass zwischen dem Genuss der Speise und dem Tode ein unveränderlicher Zusammenhang stattfinde; aber gewiss besteht unter den Umständen, welche stattfanden, irgend eine Combination, deren unveränderliche Folge der Tod ist, wie z. B. der Act des Genusses der Speise verbunden mit der besonderen körperlichen Constitution, mit einem besonderen Zustand der Gesundheit, und vielleicht sogar der Atmosphäre. Das Ganze dieser Umstände machte in diesem besonderen Falle die Bedingungen des Phänomens, oder mit anderen Worten, die Reihe von Antecedentien aus, welche dasselbe

hervorriefen und ohne welche es nicht stattgefunden hätte. Die wahre Ursache ist das Ganze dieser Antecedentien, und philosophisch gesprochen, haben wir kein Recht, den Namen Ursache einer einzigen von ihnen, ausschliesslich der anderen, zu geben. Die Ungenauigkeit dieses Ausdruckes wird in dem supponirten Falle dadurch verdeckt, dass die verschiedenen Bedingungen, mit Ausnahme der einzigen des Genusses der Speise, nicht Vorgänge, d. h. augenblickliche Veränderungen oder Aufeinanderfolgen solcher Veränderungen, sondern Zustände waren, die mehr oder weniger Dauer hatten, und welche deshalb der Wirkung eine unbestimmte Zeitdauer vorhergegangen sein konnten, indem der Vorgang fehlte, welcher zur Vervollständigung des erforderlichen Zusammenwirkens von Bedingungen nöthig war. Sobald dieser Vorgang, der Genuss der Speise, stattfand, fehlte keine Ursache mehr, die Wirkung trat sogleich ein, und hieraus entsteht der Schein, als bestehe zwischen der Wirkung und diesem einen Antecedens ein unmittelbarerer und engerer Zusammenhang, als zwischen der Wirkung und den übrigen Bedingungen. — — Wissenschaftlich gesprochen, besteht also die Ursache aus der ganzen Summe der positiven und negativen Bedingungen, aus dem Ganzen von Ereignissen jeder Art, denen die Wirkung unveränderlich folgt, wenn sie realisirt werden [1]).

Dieses gilt nicht nur im Gebiet der äusseren, sondern auch in dem der inneren Erfahrung. Wenn man z. B. den Willen als die Ursache unserer automatischen Körperbewegungen betrachtet, so ist das nur theilweise richtig. Denn bei genauerer Erwägung des bezüglichen Sachverhalts wird man finden, dass nie der Wille allein als einzelne psychische Potenz sondern stets im Zusammenhang mit andern bestimmenden Factoren eine Wirkung hervorbringen kann. Erhebe ich etwa willkürlich meinen Arm, so ist diese Wirkung das Resultat einer Mehrheit von Vorgängen,

1) J. St. Mill, Logik. 1877. Bd. I. S. 408 u. 413.

welche alle vorhanden sein müssen, wenn der Effect eintreten soll. Als principaler Factor dieses Ereignisses steht freilich der entsprechende Willensact an der Spitze, aber mit demselben ist zugleich die Vorstellung oder der Gedanke an die bestimmte Körperbewegung und das Motiv hiezu verbunden. Denn wenn ich nicht daran denke, meinen Arm zu erheben, und wenn mein Wille keinen Beweggrund hat, es zu thun, werde ich es auch nicht wollen. Ausserdem sind mit dem bezüglichen Vorstellungs- und Willensact auch zugleich ganz bestimmte physiologische Vorgänge im Gehirn verbunden, ohne deren Vorhandensein der betreffende Vorstellungs- und Willensact nicht stattfinden würde. Denn wenn die Cordicalsubstanz des Vorderhirns zerstört ist, hört auch die Willensbethätigung auf. Somit bilden auch die correlativen physiologischen Processe einen Bestandtheil der in Rede stehenden Ursache. Was sodann die darauf folgende Innervation und Muskelcontraction anlangt, die gleichfalls zur Ursache der Armerhebung gehören, so ist es irrig, wenn man meint, dass diese unmittelbar durch den Willen hervorgebracht wurden. Nicht der Wille ist rein als solcher der eigentliche directe Motor der betreffenden Nerven- und Muskelbewegungen, sondern die mit ihm naturgesetzlich verknüpfte cerebrale Bewegung bewirkt die entsprechende Nerven- und Muskelbewegung. Dieser Satz ist wohl beachtenswerth. Hat man es ja bisher als ein unlösbares Räthsel betrachtet, wie der Wille als eine psychische Potenz oder Function eine physische Bewegung in unserem Körper hervorrufen könne. In Wirklichkeit ist dies jedoch gar nicht der Fall. Nur durch eine unvollständige und ungenaue Auffassung des Sachverhaltes hat man sich diese Schwierigkeit selbst bereitet. Auf Grund der bisherigen einschlägigen Untersuchungen lässt sich sagen, dass jeder unserer psychischen Acte eo ipso mit einem bestimmten correlaten physiologischen Vorgang im Gehirn

verbunden ist, der vom phänomenalen Gesichtspunkte aus im Allgemeinen ein gewisser Bewegungsprocess sein wird. Wenn also unter gewissen Bedingungen der Willensentschluss in mir entsteht, meinen Arm zu erheben, so entsteht in Verbindung damit, nicht aus demselben, unmittelbar zugleich eine bestimmte cerebrale Bewegung, und diese ist es eigentlich, welche die nöthige Innervation und Muskelspannung hervorbringt, woraus die Armerhebung erfolgt. Wenn man aber weiter fragt, woher denn diese mit dem genannten Willensact naturgesetzlich verbundene cerebrale Bewegung selbst stammt, so ist zu bemerken, dass direct dieselbe aus einer andern unmittelbar vorhergehenden und causal mit ihr zusammenhängenden Gehirnbewegung entspringt, — wie ja auch der betreffende Willensact durch bestimmte psychologische Antecedentien bedingt ist. Wer das nicht zugeben würde, müsste annehmen, der Willensact entstände ex nihilo. Ich bin also der Ansicht, dass ein zweifacher, naturgesetzlich verknüpfter und gleichzeitig parallel verlaufender Causalprocess in uns vor sich geht: ein physiologischer und ein psychologischer Vorgang. Beide Klassen von Processen gehen nicht aus einander hervor, sondern begleiten naturgesetzlich einander, indem jeder psychologische Vorgang ein bestimmtes physiologisches Correlat hat und umgekehrt. Zwischen beiden besteht nur ein indirectes Causalverhältniss. — Sonach entsteht Bewegung nicht direct aus dem Willen, Physisches nicht direct aus Psychischem, sondern Bewegung aus Bewegung und Psychisches aus Psychischem [1]. Die Willensaction ist somit weder die einzige

1) Diese unsere Auffassung erscheint uns von principieller Bedeutung für das grosse, vielbehandelte Problem des Verhältnisses von Leib und Seele überhaupt. Man hat bekanntlich in der neuesten Zeit die Frage aufgeworfen: wie aus mechanischer Bewegung bewusste Empfindung entsteht, und dies als ein unbegreifliches Räthsel bezeichnet (Vgl. Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. 1872. Die sieben Welträthsel. 1880.) Ich bin der An-

und vollständige, noch die unmittelbare Ursache unserer automatischen Körperbewegungen. Um diese hervorzurufen, cooperiren jedes Mal mehrere Agentien. Wie die empirische Wirkung etwas Zusammengesetztes ist, so ist demnach auch die empirische Ursache eine Combination zusammenwirkender Factoren. Daraus geht hervor, dass die wissenschaftliche causale Erklärung eines Ereignisses oder Phaenomens in der Zerlegung desselben in die es bedingenden Factoren besteht.

3. Dem Gesagten zufolge gelangen wir zunächst durch innere Erfahrung zum Begriff der Causalität. Es fragt sich aber nun: wie kommen wir dazu, auch in der Aussenwelt Causalität anzunehmen, obwohl die äussere Wahrnehmung rein für sich — wie oben bemerkt wurde — uns direct keine Ursachen zeigt? Man ist geneigt, die constante Aufeinanderfolge zweier Ereignisse als ein Motiv zur Annahme eines obwaltenden causalen Verhältnisses zwischen ihnen zu betrachten. In der That ist Dieses nicht selten der Fall. Dass jedoch die Constanz der Succession nicht das entscheidende Merkmal für das Vorhandensein von Causalität sein kann, geht schon daraus hervor, weil es Fälle gibt, wo eine derartige Constanz vorliegt, ohne dass man eine ursächliche Beziehung anzunehmen berechtigt ist. Der nächste Grund für die Behauptung einer objectiven Causalität wird vielmehr in der

sicht, dass schon diese Fragestellung eine verfehlte ist. Denn man fragt in der Wissenschaft doch nur nach etwas Thatsächlichem, um es wo möglich zu erklären. Hier aber wird nach etwas gefragt, was gar nicht existirt. Denn es entsteht nicht aus der mechanischen Bewegung der Gehirnmolecule Bewusstsein und Empfindung, sondern die erstere ist mit der letzteren nur verbunden und bildet lediglich eine conditio sine qua non derselben. Aber es findet keine Transformation der mechanischen Bewegung in Empfindung statt. Mechanische Bewegung erzeugt, wenn ungehemmt, immer nur wieder Bewegung; bloss mittelbar werden durch sie unter bestimmten Bedingungen in uns psychische Veränderungen, wie Empfindungen, Gefühle, Willensentschlüsse hervorgerufen.

Thatsache gelegen sein, dass wir mannigfache Einwirkungen von aussen an uns selbst erfahren. Vermittelst unseres Körpers wirken wir nämlich beständig auf die Aussendinge ein und diese wirken je nach ihrer Beschaffenheit in verschiedener Form auf uns zurück und bekunden sich dadurch unserem Bewusstsein und Gefühl als wirksame Realitäten. Würden dagegen die Aussendinge (mit Einschluss unseres Körpers) stets unserer Action auf sie sich lediglich passiv fügen, dann hätten wir keinen Grund, ihnen Causalität zuzuschreiben. Da sie aber thatsächlich unserem Willen und den durch ihn bedingten Bewegungen Widerstand leisten und die letzteren hemmen, so bewähren sie sich als Energieen, die ähnlich wie unser Wille Veränderungen hervorbringen. Daraus also, dass wir erfahrungsgemäss durch unsern Organismus mit den Dingen der Aussenwelt in realer Wechselwirkung stehen, indem dieselben Veränderungen unserseits nicht nur erleiden, sondern auch ihrerseits solche in uns setzen, erkennen wir, dass ihnen Causalität zukommt. Und da sie somit nach dem Zeugniss der Erfahrung unter gewissen räumlich-zeitlichen Bedingungen zu unserem Körper in causaler Beziehung stehen, so schliessen wir, dass sie unter gleichartigen Bedingungen auch mit den andern Körpern, d. h. unter einander, eine solche wechselseitige Relation haben, woraus uns die Veränderungen, welche wir an ihnen wahrnehmen, im Allgemeinen erklärlich werden.

Dieser Schluss der gemeinen Erfahrung erhält sodann noch exacte Bestätigung durch das wissenschaftliche Experiment. Indem wir nämlich die durch den Naturlauf herbeigeführten Verbindungen der Stoffe absichtlich lösen und sie dann unter selbstgewählten Bedingungen in andere Synthesen bringen, werden wir finden, dass sie jedes Mal unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen zeigen, dass dagegen bei Abänderung auch nur einer ein-

zigen bestimmten Bedingung stets auch ein anderes entsprechendes Resultat sich ergibt, infolge dessen wir im Stande sind, bei genauer Kenntniss aller mitwirkenden Factoren ein gewisses Phänomen mit Sicherheit vorauszusagen. Dieses aber wäre unmöglich, wenn nicht die Dinge auf ganz bestimmte Weise in causalem Zusammenhang mit einander ständen. Hierauf beruht die objective Bedeutung des Causalbegriffes.

4. Nachdem wir bisher den allgemeinen Causalbegriff rücksichtlich seines Ursprungs und seiner Gültigkeit in Erwägung gezogen, wenden wir uns nun zur erkenntnisstheoretischen Betrachtung des Causalsatzes, welcher in der Formel Ausdruck findet: Jede Veränderung hat ihre bestimmte und zureichende Ursache. Auch hier fragt es sich: woher stammt dieses allgemeine Urtheil? und wie weit reicht seine Gültigkeit? Ist es ein Denkgesetz oder ein Naturgesetz oder beides zugleich?

Nach Hume ist der Causalsatz weder ein Axiom, das keines Beweises fähig und bedürftig ist, noch ein rein apriorischer Satz, welcher lediglich aus Begriffen nach dem logischen Identitätsprincip bewiesen werden könnte, sondern ein Satz der Erfahrung. An sich aber reicht die Erfahrung nicht über das bisher Beobachtete hinaus, und doch schliessen wir kraft des Causalprincips aus der gegenwärtigen und vergangenen Erfahrung auf das Zukünftige. Wenn wir nämlich gefunden haben, dass ein Ding bisher immer mit einer bestimmten Wirkung verbunden gewesen ist, erwarten wir mit Zuversicht, dass andere, ihm ähnliche Dinge in der Folge mit ähnlichen Wirkungen verknüpft sein werden — woher nun dieser Schluss? Wie gelangen wir zu der Ueberzeugung, dass gleiche Ursachen alle Zeit gleiche Wirkungen haben müssen?

Logisch lässt sich das nach Hume nicht rechtfertigen; denn wir dürfen nicht ohne weiteres von vielen bisher erlebten Fällen auf alle zukünftigen schliessen. Und doch

machen wir thatsächlich sowohl im praktischen Leben als in der Wissenschaft diesen Schluss. Hume erblickt in demselben einen Instinkt unseres Bewusstseins, der unwiderstehlich und unwillkürlich ähnlich wie der Trieb nach Bewegung oder das Verlangen nach Sättigung in uns wirke und so den »trügerischen Begründungen« der Vernunft enthoben sei. Denn »die Wirksamkeit der Vernunft — sagt Hume — ist langsam, in den ersten Jahren der Kindheit kaum bemerklich, im besten Falle zu allen Zeiten und Perioden des Lebens dem Irrthum und Versehen sehr ausgesetzt. Es entspricht mehr der allgemeinen Weisheit der Natur, eine so nothwendige Thätigkeit der Seele — den Schluss nach der Causalität — durch Instinkt oder einen mechanischen Trieb zu sichern, welcher in seiner Wirksamkeit frei von Irrthum bleibt, gleich beim Beginn des Lebens und Denkens sich geltend macht, und von den mühsamen Begründungen des Verstandes unabhängig ist. So wie die Natur uns den Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntniss der Muskeln und Nerven, durch die er erfolgt, zu geben, so hat sie uns auch einen Instinkt eingepflanzt, welcher die Gedanken in derselben Richtung führt, die sie für äussere Gegenstände festgestellt hat[1].«

Hume begnügte sich aber nicht damit, die Causalität einfach als einen Naturtrieb zu erklären, sondern suchte auch die Entstehung desselben zu eruiren, indem er ihn aus der Gewohnheit ableitete, woraus hervorgeht, dass ihm der Causaltrieb nicht als ein ursprünglicher, sondern als ein secundärer Instinkt galt. Wenn wir nämlich — meint er — wiederholt wahrnehmen, dass zwei Ereignisse beständig mit einander verbunden sind oder einander folgen, verknüpfen sich deren Vorstellungen derart in uns mit einander, dass, wenn das eine Ereigniss wieder in den

1) Hume, Enquiry concerning human understanding, Deutsch v. J. H. v. Kirchmann. S. 52.

Kreis unserer Erfahrung tritt, wir mit innerer Nöthigung erwarten, dass auch das andere folgen werde. Das erste der beiden constant mit einander zusammenhängenden Ereignisse nennt man Ursache, das zweite Wirkung; denn »die Ursache ist das, nach welchem ein Anderes beständig existirt.« Durch die häufig gemachte Erfahrung der Verkettung zweier Thatsachen wird also unser Gemüth daran gewöhnt, von der einen zu der andern überzugehen.

Aus dem Princip der associativen Gewohnheit erklärt auch *Hume* das Moment der Nothwendigkeit, die dem Causalverhältniss für unsere Auffassung innewohnt. Diese Nothwendigkeit ist nach ihm nicht eine *Voraussetzung* der causalen Verknüpfung von Ereignissen, sondern eine *Folge* der Gewohnheit, d. h. wir schliessen nicht deshalb auf causalen Zusammenhang zwischen gewissen wahrgenommenen Vorgängen, weil wir von vornherein die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses erkennen, sondern umgekehrt: weil wir erfahrungsgemäss bestimmte Ereignisse ständig in bestimmter Ordnung einander folgen sehen, bildet sich in uns die Ueberzeugung (belief), dass diese Succession eine nothwendige sei. —

An dieser Causaltheorie haben wir vor allem die unzulängliche Fassung des *Begriffes* der Ursache zu beanstanden. Denn wenn *Hume* die Ursache als das definirt, nach welchem ein Anderes beständig existirt, so ist das nicht der volle und eigentliche Begriff. Sowohl das allgemeinmenschliche, wie auch das wissenschaftliche Bewusstseiu versteht unter der Ursache mehr als bloss constante Aufeinanderfolge von Ereignissen. *Hume* setzt in seiner Theorie an die Stelle des propter hoc das post hoc, an die Stelle des »Erfolgens« das blosse beständige »Folgen«. Zwischen beiden ist jedoch ein beträchtlicher Unterschied. Denn es können Vorgänge constant einander folgen, ohne dass sie causal von einander abhängen. »Die zeitliche Folge allein kann also kein zureichender

Grund sein, von einer Begebenheit auf eine andere zu schliessen, die eine als Ursache der andern zu betrachten. Und was von der einmaligen Wahrnehmung einer bestimmten Folge offenbar ist, muss auch von der wiederholten Wahrnehmung derselben Folge gelten. Die blosse Zahl der Wiederholung kann nicht das Wesen eines Schlusses ändern; ist derselbe in einem Falle ungültig, so kann er nicht durch Wiederholung gültig werden. Die erfahrungsmässig beständige Folge zweier Begebenheiten mag für künftige Fälle der nämlichen Art ein Grund der Erwartung, sie mag selbst eine Hindeutung auf einen eigentlichen, causalen Zusammenhang sein, aber sie ist nicht selbst dieser Zusammenhang. So geneigt wir sind, zwischen zwei beständig auf einanderfolgenden Vorgängen eine causale Verbindung anzunehmen, so ist doch diese Annahme in den meisten Fällen eine Täuschung. Beide Begebenheiten können sich beständig und unmittelbar folgen, nicht weil zwischen ihnen, sondern weil zwischen ihren Ursachen ein Causalzusammenhang besteht, weil sie Folgen von harmonischen Functionen sind.« Somit ist es unstatthaft, die Causalität mit der beständigen Succession zu identificiren.

Damit fällt aber auch die Ansicht Hume's hinsichtlich des Ursprungs des Causalbegriffes. Denn wenn man ihm zugeben muss, dass die äussere Wahrnehmung uns direct nur regelmässige Succession von Vorgängen aufweist, und wenn es wahr ist, dass regelmässige Succession und Causalität nicht identisch sind, dann kann auch offenbar der Begriff der letzteren nicht aus der Beobachtung der ersteren entstanden sein.

Ferner hat schon Poisson darauf hingewiesen, dass in der experimentellen Wissenschaft oft wenige, mit aller Sorgfalt und Akribie angestellte Versuche genügen, uns Gewissheit einer causalen Verknüpfung zu verschaffen[1].

1) Poisson, Lehrbuch der Wahrscheinlichkeitsrechnung; deutsche Uebersetzung von Schnuse. S. 131.

So haben wenige Experimente Oerstedt von der magnetischen Wirkung des Voltaischen Stromes überzeugt, während der Hume'schen Theorie zufolge nach 10 Versuchen die Wahrscheinlichkeit für den 11. erst $^{11}/_{12}$ sein müsste. Dieses und andere Beispiele lehren, dass thatsächlich nicht erst die durch zahlreiche Beobachtungen in uns erzeugte Gewohnheit, sondern schon die blosse Möglichkeit, d. i. die Begreiflichkeit, dass die Ursache zur Hervorbringung der betreffenden Wirkung geeignet sei, in Verbindung mit einigen bestätigenden Experimenten für uns ein vollgültiger Grund zur Annahme ihrer Wiederkehr und ihres unbedingten Stattfindens ist.

Endlich erklärt die Hume'sche Theorie weder, wie die Menschen zu dem allgemeinen Causalaxiom: dass jede Wirkung oder Veränderung ihre Ursache haben müsse, gelangt sind, noch zeigt sie, ob und warum diesem Grundsatz allgemeine Gültigkeit zukomme. Denn dass dem erwähnten Axiom jeder vernünftig denkende Mensch zustimmt, dürfte wohl keine Frage sein, aber aus der in Rede stehenden Theorie lässt sich nicht ersehen, weshalb wir allgemein diesem Grundsatz huldigen. Derselbe kann offenbar nicht aus der Erfahrung stammen, da letztere uns factisch nur eine verhältnissmässig geringe Anzahl von wirklich beobachteten Causalverhältnissen liefert. Und doch sind wir von der allgemeinen Wahrheit dieses Satzes fest überzeugt. Denn überall, wo wir eine Veränderung wahrnehmen, gilt es uns als gewiss, dass irgend Etwas vor sich gegangen sein muss, welches dieselbe verursacht hat, auch selbst dann, wenn wir das entsprechende Agens nicht aufweisen können. Wir statuiren in diesem Falle eine unsichtbare Ursache und bezeichnen sie als eine besondere Kraft, die sich unserer Wahrnehmung entziehe, wie z. B. die Gravitationskraft zwischen der Sonne und ihren Planeten. Woher diese allgemeine Ueberzeugung der denkenden Vernunft kommt: dass gar nichts geschehe

ohne entsprechende Ursache, lässt sich aus der Hume'schen Causaltheorie nicht erklären. Wir nehmen ja nicht bloss dann eine Ursache an, wenn gewisse Vorgänge constant einander folgen oder verbunden sind, sondern wir sind überzeugt, dass überhaupt sich nichts ereignen kann ohne eine Ursache. Diese allgemeine Ueberzeugung aber kann man aus der Gewohnheit nicht ableiten. —

Was die Auffassung John Stuart Mill's betrifft, so stimmt derselbe hinsichtlich des Begriffes des Causalgesetzes mit Hume überein, indem auch nach ihm das Causalgesetz bloss in der Wahrheit besteht, dass die Beobachtung eine Unveränderlichkeit der Succession zwischen einer Thatsache in der Natur und einer andern, die ihr vorhergegangen ist, nachweist. Zwischen den Naturerscheinungen, die in irgend einem Augenblick vorhanden sind, und den Erscheinungen in dem folgenden Augenblick besteht eine unveränderliche Ordnung der Folge und zwar ist das Gewebe aus einzelnen Fäden zusammengesetzt. Diese collective Ordnung ist demnach durch die zwischen den einzelnen Theilen unveränderlich bestehenden Folgen hervorgebracht. Gewissen Thatsachen folgen gewisse Thatsachen, und werden ihnen, wie wir glauben, immer folgen. Die unveränderlich vorhergehende Thatsache wird die Ursache, die unveränderlich folgende die Wirkung genannt, uud die Allgemeinheit des Causalgesetzes besteht darin, dass eine jede folgende auf irgend eine Weise mit der vorhergehenden oder mit einer Reihe von vorhergehenden Thatsachen verknüpft ist[1]).

Was nun die menschliche Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes anlangt, so ist Mill gegen die Ableitung dieser Ueberzeugung aus einem uns innewohnenden Instinkt. Denn einmal beweist dieser angebliche Instinkt nichts für die Wahrheit des Causalsatzes,

1) J. Stuart Mill, Logik. Deutsch v. Schiel. 1877. Bd. I. S. 406.

und dann, wenn wirklich ein derartiger Instinkt von Natur aus in uns wäre, so müssten alle Menschen der Vergangenheit und Gegenwart dessen Wahrheit angenommen haben, beziehungsweise noch annehmen. Es ist jedoch, sagt Mill, thatsächlich nicht wahr, dass die Menschen immer geglaubt haben, alle Successionen von Vorgängen seien gleichförmig und fänden nach festen Gesetzen statt. Die griechischen Philosophen, sogar Aristoteles nicht ausgenommen, anerkannten den Zufall und die Willkür (τύχη und τὸ αὐτόματον) als zu den Agentien in der Natur gehörig; ja gegenwärtig noch betrachte die halbe philosophische Welt, mit Einschluss gerade derjenigen Metaphysiker, welche für den instinktiven Charakter des Glaubens an Gleichförmigkeit streiten, eine sehr wichtige Klasse von Erscheinungen, die Willensacte, als eine Ausnahme von der Gleichförmigkeit, und als nicht unter der Herrschaft fester Gesetze stehend. Folglich könne der Glaube an die Allgemeinheit des Causalgesetzes nicht auf einem uns immanenten Instinkte beruhen.

Vielmehr sei derselbe eine Induction, zu welcher wir durch Generalisationen von vielen Gesetzen von einer geringeren Allgemeinheit gelangen. Wir würden nach Mill niemals den Begriff von Causalität (im philosophischen Sinne) als von einer Bedingung aller Erscheinungen gehabt haben, wenn wir nicht mit vielen Fällen von Verursachung oder mit andern Worten mit vielen partiellen Gleichförmigkeiten der Folge vorher vertraut geworden wären. Die deutlicheren der besonderen Gleichförmigkeiten leiten auf die allgemeine Gleichförmigkeit und beweisen dieselbe, und wenn diese allgemeine Gleichförmigkeit einmal dargethan ist, so setzt sie uns in den Stand, den Rest der besonderen Gleichförmigkeiten, aus denen sie zusammengesetzt ist, zu beweisen.

Da indessen — fährt Mill fort — eine jede strenge Induction die allgemeine Gleichförmigkeit voraussetzt,

so war unsere Kenntniss der besonderen Gleichförmigkeiten, aus denen sie zuerst gefolgt wurde, natürlicherweise nicht aus einer strengen Induction, sondern sie war aus der lockeren und ungewissen Art von Induction per enumerationem simplicem abgeleitet, und da das allgemeine Causalgesetz aus so erhaltenen Resultaten gefolgert wurde, so kann es nicht selbst auf einer besseren Grundlage beruhen[1]).

Trotzdem hält aber Mill das Causalgesetz für gewiss; denn was in unzähligen Fällen als wahr befunden worden sei, und bei gehöriger Untersuchung sich in keinem Falle als falsch erwies, können wir nach seiner Ansicht mit Sicherheit so lange als universal betrachten, als sich nicht eine unzweifelhafte Ausnahme darbietet; wenn die Natur des Falles nur derart ist, dass eine wirkliche Ausnahme unserer Beobachtung nicht leicht entgehen konnte. Wenn also eine jede für die Beantwortung der Frage uns hinlänglich bekannte Naturerscheinung eine Ursache hatte, wovon sie beständig eine Folge war, so war es rationeller anzunehmen, unsere Unfähigkeit, die Ursachen anderer Naturerscheinungen nachzuweisen, gehe aus unserer Unwissenheit hervor, als anzunehmen, es gäbe Naturerscheinungen, welche keine Ursachen haben.

Doch bemerkt Mill sogleich, dass die Gründe für die Zuverlässigkeit des Causalgesetzes nicht über die mögliche Grenze unserer Erfahrung hinaus gültig seien. Denn es wäre thöricht, mit Zuversicht zu behaupten, es herrsche in den entfernten Theilen der Sternenregion, wo die Naturerscheinungen ganz verschieden von denjenigen sein können, an die wir gewohnt sind, dieses allgemeine Gesetz, oder es herrscheten jene specielleren Gesetze, die wir auf unserm Planeten allgemein gültig finden. Die Gleichförmigkeit in der Folge von Naturerscheinungen, auch

1) A. a. O. Bd. II. S. 110.

das Causalgesetz genannt, müsse angesehen werden als ein Gesetz nicht des Universums, sondern nur des innerhalb des Bereichs unserer sicheren Beobachtung liegenden Theils desselben und kann nur in einem mässigen Grade auf angrenzende Fälle ausgedehnt werden[1]. —

Bei näherer Prüfung der Mill'schen Causaltheorie erheben sich theilweise dieselben Bedenken wie gegen Hume, da auch er die Ursächlichkeit als ein bloss zeitliches Verhältniss zwischen Ereignissen auffasst. Wenn Mill selbst zugibt, dass es ungerechtfertigt sei, in allen besonderen Fällen aus dem post hoc auf das propter hoc zu schliessen, so ist dieser Schluss auch im Allgemeinen ungültig; und doch wendet er ihn beim Argument für die Allgemeinheit des Causalgesetzes an. So wenig als ein einzelner Fall uns Regelmässigkeit garantiren kann, ebenso wenig können es viele tausend Fälle thun. Wenn es logisch unstatthaft ist, nach ein-, zwei- und dreimaliger Beobachtung einer bestimmten Aufeinanderfolge von gewissen Ereignissen ohne Weiteres auf deren Causalnexus zu schliessen, so wird der Schluss nicht legitimirt bloss durch eine grössere Zahl von Fällen. Wenn z. B. der Wind 25 Tage lang bisher von Westen her geweht hat, so gewährt uns diese Thatsache keine grössere Sicherheit dafür, dass er auch morgen von daher kommen wird, als wenn er nur 1 oder 2 Tage westlich gewesen wäre; denn wir haben ja keine Bürgschaft, dass er nicht in der nächsten Stunde schon umschlägt[2].

Was sodann die Bemerkung Mill's betrifft, dass wir nicht mit Zuversicht behaupten können, es herrsche das Causalgesetz auch in den entfernten Theilen der Sternenregion, wo die Naturerscheinungen ganz verschieden von den unserigen sein könnten, so ist dies nur unter zwei Bedingungen richtig: ja, wenn wirklich dort die Natur-

1) A. a. O. Bd. II. S. 118.

2) Kroman, Unsere Naturerkenntniss.

vorgänge »ganz verschieden« von den in unserem Erfahrungsbereich liegenden sind, und wenn der Grundsatz der Causalität weiter nichts ist, als eine Abstraction aus der Beobachtung äusserer Naturphänomene, dann ist gegen die bezügliche Behauptung Mill's nichts Triftiges einzuwenden. Ob aber diese beiden Bedingungen thatsächlich zutreffen, ist eine andere Frage. Denn erstens haben wir keinen vernünftigen Grund, die Naturvorgänge in den ferneren Sternregionen als gänzlich verschieden von den uns bekannten anzunehmen, da die Untersuchungen der Spectralanalyse das Gegentheil näher legen; und zweitens ist das Causalprincip kein blosser, lediglich aus der Betrachtung der äusseren Natur gewonnener Erfahrungssatz, sondern ein allgemeiner Satz des vernünftigen Denkens. Denn dass ein Phänomen oder überhaupt Etwas, das bisher nicht existirte, nun aber geworden ist, nicht aus Nichts werden konnte, sondern nur durch eine hinreichende Ursache, leugnet kein Vernünftiger und hat noch keiner weder im Alterthum noch in der Neuzeit geleugnet. Freilich wenn man wie Mill dem allgemeinen Causalsatz die specielle Form gibt, dass alle Successionen von Vorgängen gleichförmig seien und nach festen Gesetzen stattfinden, dann ist es richtig, dass dieser Satz nicht von jeher und von allen Menschen erkannt und für wahr gehalten wurde. Dieser Satz ist in der That erst neueren Datums. Die ausnahmslos allgemeine Gültigkeit desselben im Universum ist noch nicht erwiesen, weshalb man ihn auch noch nicht als allgemeines Naturgesetz mit Recht bezeichnen kann, sondern er ist bis jetzt nur eine Maxime und Voraussetzung der wissenschaftlichen Forschung, deren Richtigkeit freilich mit jedem Fortschritt in der Wissenschaft mehr und mehr bestätigt wird[1]).

1) Was die Wunder betrifft, die man häufig als mit dem Causalgesetz im Widerspruch stehend betrachtet, so hat selbst J. St.

Der speciell auf die äussere Natur angewandte Causalsatz ist jedoch nicht zu identificiren mit dem allgemeinen Causalprincip überhaupt. Während nämlich der erstere behauptet, dass der Gang der Natur oder die Naturprocesse nach festen, unverbrüchlichen Gesetzen erfolgen und darum immer gleichförmig seien, besagt das allgemeine Causalprincip, dass es keine Wirkung oder Veränderung gebe ohne Ursache, dass nicht Etwas entstehen könne aus dem Nichts. Offenbar ist das letzte Princip allgemeiner als das erste, weshalb beide nicht mit einander confundirt werden dürfen. Gerade daraus aber, dass man bisher sehr häufig beide mit einander vermengte und in eins setzte, entstanden die vielen Controversen in unserer Frage. Das naturwissenschaftliche Causal-Axiom ist nicht jedem vernünftig Denkenden ohne weiters evident und darum auch kein eigentliches Postulat unseres Verstandes. Deshalb konnte es Zeiten geben, wo nicht bloss die Ungebildeten, sondern auch die Männer der Wissenschaft es in seiner Strenge noch nicht kannten. Erst durch die wissenschaftliche Forschung ist man allmälig darauf gekommen. Insofern hat also Mill Recht, wenn er sagt, dass das naturwissenschaftliche Causalprincip nur durch eine lange fortgesetzte Erfahrung bewiesen werden könne, und dass es möglich sei, dass dasselbe

Mill schon bemerkt: »Ich nehme keine andere Gleichförmigkeit in den Vorgängen der Natur an, als das Causalgesetz, und (wie ich in dem Kapitel über die Gründe des Unglaubens auseinander gesetzt habe), ein Wunder bildet keine Ausnahme von diesem Gesetze. In einem jeden Fall eines angeblichen Wunders wird das Vorhandensein eines neuen Antecedens behauptet, einer entgegenwirkenden Ursache, nämlich der Wille eines übernatürlichen Wesens. Für alle diejenigen, denen mit übermenschlicher Kraft über die Natur ausgestattete Wesen eine Vera-Causa sind, ist daher ein Wunder ein Fall des allgemeinen Causalgesetzes, nicht eine Abweichung von demselben.« System der deductiven und inductiven Logik. 8. Aufl. Deutsch v. Schiel. 1877. Thl. II. S. 121.

nicht überall im Universum Geltung habe; denn es ist in der That denkbar, dass es Regionen geben könne, wo nicht alle Vorgänge nach denselben mechanischen Gesetzen erfolgen, wie es in unserer empirischen Körperwelt der Fall ist.

Anders verhält es sich jedoch mit dem allgemeinen Causalprincip überhaupt, das man zum Unterschiede von dem naturwissenschaftlichen das logische nennen kann. Dieses ist ein Postulat unseres Denkens. Denn wir können uns nicht vernünftigerweise denken, dass Etwas aus dem reinen Nichts ohne Weiteres hervorgehen könne, weshalb wir alle überzeugt sind, dass überall, wo Etwas entsteht, es auch eine Ursache hiefür geben müsse. Dieses Princip, welches über das naturwissenschaftliche Causalaxiom hinausreicht, folglich von grösserer Allgemeinheit ist, leuchtet jedem logisch Denkenden ohne Ausnahme ein, auch wenn er nicht wissenschaftlich gebildet ist.

Die Frage ist nun: woher stammt dieser allgemeine Grundsatz der Causalität? Ist er ein ursprünglicher, a priori in uns liegender Stammbegriff unseres Verstandes, wie Kant meinte? Das dürfte wohl nicht der Fall sein; denn, wie wir schon früher darlegten, besitzt unser Intellect ursprünglich so wenig apriorische Begriffe als angeborene Ideen, da alle unsere Begriffe erst spätere Resultate unserer Denkoperationen am Erfahrungsmaterial sind. Der Säugling weiss daher noch nichts von diesem Princip. Erst nachdem das Denken zum logischen geworden und zur Selbstbesinnung gelangt ist, kommen wir zu demselben.

Oder ist der in Rede stehende Grundsatz vielleicht der Ausdruck eines Naturgesetzes unseres Denkens?

Wenn man unter einem solchen Naturgesetz eine allgemeingültige Norm versteht, nach welcher jeder Denkact, wenn er logisch richtig ist, erfolgen muss, dann können wir auch diese Frage nicht bejahen. Denn wir müssen nicht immer nach dem Causalsatz denken, um logisch zu

denken. Dieses Princip macht sich nicht bei jeder unserer Denkoperationen geltend, so dass ohne es keine derselben normal sein könnte. Das ist nur bei der logischen Identität der Fall. Der Sinn, den wir einmal einem Ausspruch gegeben, muss in jedem ferneren Zusammenhang des Denkens als vollständig eindeutig festgehalten werden; ausserdem gerathen wir in Verwirrung. Das gilt von allen unseren Gedanken. Die Identität ist daher ein Grundgesetz des logischen Denkens, und zwar streng genommen das einzige. Wohl hat man bekanntlich bisher meistentheils ausser der Identität noch die Sätze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten als die Grundgesetze des Denkens bezeichnet. Allein die beiden letzteren sind, genau besehen, nur ein verschiedener Ausdruck des Identitätsgesetzes. So ist der Satz des Widerspruchs nichts Anderes als die negative Form des Identitätsprincips, während der Satz des ausgeschlossenen Dritten die unmittelbare Consequenz aus den beiden ersten ist.

Da nun jeder Denkact ohne Ausnahme, der nicht dem Identitätsprincip gemäss ist, logisch ungültig ist, so ist dieses Princip das Grundgesetz des Denkens[1]).

Ein Gleiches lässt sich aber nicht auch vom Causal-

1) Fragt man noch weiter nach dem Grund, warum gerade die Identität das Fundamentalgesetz unseres Denkens ist, so lässt sich dieses Factum meines Erachtens nur aus der realen Identität unseres Bewusstseins ableiten. Denn wäre letzteres nicht stets eins mit sich selbst trotz allen Wechsels der inneren Ereignisse, so würde auch unser Denken nicht vom Gesetze der Identität beherrscht sein. Und verfolgt man die Sache noch weiter zurück, indem man auch nach dem Ursprung der Identität des Bewusstseins sucht, wird man schliesslich bei der Identität unseres substanziellen Selbst, das unserem Bewusstsein und Denken zu Grunde liegt, anlangen. Der constante, stets identische, substanzielle Kern unseres Wesens ist die reale Grundbedingung für die Identität unseres Bewusstseins, und die letztere ist wieder die reale Bedingung für das Identitätsgesetz unseres Denkens.

princip sagen. Denn um normal zu denken, müssen wir durchaus nicht immer nach dem Gesetze denken, dass jede Veränderung ihre Ursache habe. Folglich ist es unberechtigt, den Causalsatz ein »Grundgesetz« des Denkens zu nennen.

Wohl aber ist dieser Satz ein nothwendiges und allgemeines Postulat des logischen Denkens — ein Postulat, das zunächst im Satz vom hinreichenden Grunde und in letzter Instanz im Identitätsprincip wurzelt.

Der Satz vom Grunde schliesst nämlich die Forderung in sich, dass, wenn unser Denken ein logisches sein soll, unsere Gedanken oder Urtheile in einem inneren einheitlichen Zusammenhang stehen müssen, so dass sie ähnlich wie die Glieder eines organischen Systems sich zu einander verhalten. Wenn daher dem Grundtrieb unseres Denkens Genüge geschehen soll, dann dürfen bei einer Gedankenentwicklung die einzelnen Sätze nicht isolirt und unverbunden sich an einander reihen, sondern einer muss mit dem andern und jeder mit dem Ganzen in innerer synthetischer Einheit sich befinden, d. h. unsere Urtheile sollen im Verhältniss von Grund und Folge zu einander stehen. Dann erst, wenn dieses durchgängig der Fall ist, herrscht in unserer Gedankenwelt Ordnung und Harmonie und fühlt sich unser Geist befriedigt. Warum? Weil er selbst in seinem Bewusstsein und Grundwesen stets identisch mit sich selbst ist. Desshalb kommt ihm von Natur aus der Trieb zu, die in ihm entstehenden an sich verschiedenen Gedanken in möglichst identische Beziehungen zu einander zu bringen und zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen.

Das Denken jedoch beschäftigt sich nicht bloss mit seinen eigenen Gedankenproducten, sondern noch viel mehr mit den Gegenständen der äusseren Erfahrung. Auch hier bietet sich ihm eine bunte heterogene Mannigfaltigkeit von Erscheinungen in Coexistenz und Succession.

Dieselben sucht es zu begreifen. Das vermag es aber nur dann, wenn es die äusseren Erscheinungen in einem analogen realen Zusammenhang erfasst, wie er in ideell-logischer Form zwischen seinen Gedankencomplexen besteht. Denn das Denken kann nicht gleichsam aus seiner eigenen Haut fahren. Auch wenn es sich auf die Aussenwelt richtet, um dieselbe zu erkennen, muss es seiner Natur und den darin wurzelnden Gesetzen und Forderungen treu bleiben; sonst geräth es in ein Chaos. Nun aber ist die Identität, wie wir gehört haben, sein Grundgesetz. Deshalb betrachtet es auch jedes Aussending als an sich identisch mit sich selbst: A = A. Die äussere Erfahrung zeigt uns jedoch, dass A nicht immer gleich A bleibt, sondern B wird, d. h. sich verändert; und dass aus B ein C wird u. s. w. Diese Veränderungen der äusseren Phänomene, die wir überall wahrnehmen, stehen aber im Widerspruch zum Identitätsprincip des Denkens. Je nach der Entwicklungsstufe, die es erreicht hat, bemerkt es mehr oder weniger deutlich diesen Widerspruch. Sobald es seiner inne wird, reagirt es, durch seine eigene Natur gedrängt, dagegen, und so entsteht ihm die Frage: warum ist A nicht A geblieben, sondern B geworden, d. h. was ist der objective Grund oder die Ursache der Veränderung?

Sonach ist es die wahrgenommene Veränderung, welche, weil im Widerspruch mit dem Identitätsprincip des Denkens stehend, die Causalfrage in uns erweckt. Würde die innere und äussere Erfahrung nur constante Identität uns bieten, dann würden wir nicht nach Ursachen forschen, da unser Denken keine Veranlassung dazu hätte. Treffend bemerkt in dieser Beziehung Riehl: »Was uns antreibt, eine Erscheinung als verursacht aufzufassen, ist dasselbe Motiv, das uns auch bestimmt, für eine neue, ungewöhnliche Behauptung einen Grund zu verlangen. Die Veränderung des gewohnten Verlaufs der Gedanken in uns und der Begebenheiten ausser uns wird als Störung

empfunden, die das Streben nach Ausgleichung nach sich zieht. Diese Ausgleichung erfolgt im Allgemeinen dadurch, dass das Unbekannte durch irgend welche vermittelnde Vorstellungen an das Bekannte, das Aussergewöhnliche an das Gewohnheitsmässige angeknüpft oder demselben untergeordnet wird. Welche Erscheinung in einem bestimmten Falle jenes Streben veranlasst, wird von der Empfindlichkeit des Bewusstseins, von dem Grade seiner Klarheit abhängig sein. Es kann sein, dass das Bewusstsein noch so stumpf und unachtsam ist, dass nur seltene und ausserordentliche Begebenheiten sein Erklärungsbedürfniss zu erregen vermögen. In der That sehen wir die ersten, vorwissenschaftlichen Begründungsversuche sich ausschliesslich auf Ereignisse der Aussenwelt richten, welche die Einbildungskraft in Erstaunen versetzen und dadurch der Aufmerksamkeit würdig erscheinen. Der Mensch sucht früher das Wunderbare und Seltsame, als das Wahre und Schlichte. — — Sobald aber eine Veränderung als solche einmal bemerkt wird, hat sie unweigerlich das Bedürfniss irgend einer Begründung zur Folge. Welche Gründe für hinreichend erachtet werden, dies Bedürfniss zu befriedigen, hängt natürlich von der Entwicklung des betreffenden Bewusstseins, dem Reichthum und der Tiefe seiner Bildung ab. Denn das Postulat der Begründung der Veränderung ist kein Denkgesetz, sondern ein Denkmotiv. Der Gedanke aber, der dieser Forderung zu Grunde liegt, und das Bewusstsein mit grösserer oder geringerer, immer aber merklicher Klarheit leitet, ist der Gedanke der Identität. Der Zustand eines Dinges, setzen wir voraus, sollte bleiben was er ist, eine Bewegung sich in gleicher und einfacher Weise fortsetzen; hat sich also der Zustand verändert, ist die Bewegung beschleunigt oder verzögert worden, so muss sich ein neuer Zustand mit dem früheren, ein neuer Antrieb oder ein Hinderniss mit der Bewegung zusammen-

gesetzt haben. — Aus dem Gedanken der ursprünglichen Einheit und Sichselbstgleichheit ergibt sich dieser weitere: dass die Veränderung einen Grund haben müsse[1]).« Da sonach die Forderung der Begründung als die Reaction des seinem Wesen nach einheitlichen Denkens auf die Differenz und Veränderung anzusehen ist, so ist die Identität sowohl das treibende Motiv dieser Rückwirkung, als auch das Ziel, das ihr Streben erfüllt.

Die Causalfrage findet in jedem bezüglichen Falle erst dann eine wissenschaftliche befriedigende Lösung, wenn das Causalverhältniss zwischen Phänomenen auf ein Identitätsverhältniss zurückgeführt ist. Das ist das durchgängige Bestreben der Causalerklärungen seitens der neueren Naturwissenschaft. »Ueberall, wo die Identität scheinbar verloren geht, bringt der Physiker eine Ursache an, und die angebrachte Ursache ist beständig eine solche, dass die Identität eben dadurch dennoch bewahrt bleibt. Mit andern Worten: Der Physiker will den Satz der Identität: »Jedes Ding ist was es ist«, als für die Wirklichkeit gültig aufrecht erhalten, und überall, wo dieser Satz scheinbar verletzt wird, beeilt er sich deshalb zu erklären: So waren hier also doch mehr Umstände vorhanden, als ich annahm! Wenn ein Eisklumpen schmilzt, so habe ich in jedem Augenblick einen grösseren Eisklumpen, der zu einem kleineren Eisklumpen und Wasser wird. Aber zufolge des Identitätssatzes ist ein grosser Eisklumpen = einem grossen Eisklumpen und kann insofern nicht schmelzen. Soll das Geschehene mit dem Identitätssatze übereinstimmen, so muss die Gleichung

Ein grösserer Eisklumpen = einem kleineren Eisklumpen + Wasser

also umgeformt werden, und bei genauerer Untersuchung finde ich denn auch bald, dass ich eigentlich habe:

1) Philos. Kriticismus. 1879. Bd. II. S. 244 f.

Ein grösserer Eisklumpen + hinzutretender Wärme
= einem kleineren Eisklumpen + Wasser und Wasserdampf,

während ein genauerer Einblick in die Wärmelehre mir zeigt, dass die Identität nun bewahrt ist, und dass ich nachher dieselben Massen, Bewegungen u. s. w. habe, wie vorher; nur ist der Process mit der Zeit vorwärts geschritten.

Aber wie es sich mit diesem einzelnen Fall verhält, so verhält es sich mit allen: Besteht die beobachtete Veränderung darin, dass A + B zu A geworden ist, so erklärt der Physiker die Gleichung

$$A + B = A$$

sofort für unwahr und fügt, um den Identitätssatz aufrecht zu erhalten, nicht nur eine Ursache, sondern eine ganz bestimmte Ursache hinzu, so dass wir erhalten:

$$A + B = A + B,$$

oder:

Jede Veränderung hat ihre Ursache.

Diese Thatsache haben wir wohl zu beachten: Der Identitätssatz ist es, der dem Physiker jedesmal die bestimmte Ursache gibt, oder der ihn lehrt, was die Ursache ist [1].«

Der bisherigen Erörterung zufolge ist also der allgemeine Causalsatz: »Keine Veränderung ohne hinreichende Ursache« zunächst ein Postulat des logischen Denkens, welches im »Satz vom Grunde« und zuletzt im Fundamentalgesetz unseres Intellects: im Identitätsprincip wurzelt. Wir können uns nämlich vernünftigerweise nicht denken, dass Etwas aus Nichts entsteht, da nach dem Identitätsprincip Nichts gleich Nichts ist und ewig Nichts bleibt und darum nie von selbst zu Etwas werden kann. Neh-

1) Kroman, Unsere Naturerkenntniss. Deutsch v. R. v. Fischer-Benzon. 1883. S. 244. — Vgl. M. L. Stern, Philosophischer und naturwissensch. Monismus. 1885. S. 79 ff.

men wir also ein Entstehen von Etwas wahr, das bisher als solches, wie es jetzt erscheint, noch nicht gewesen ist, so kann dieses — unserem ersten Denkgesetz zufolge — nicht aus Nichts entstanden, sondern muss aus Etwas geworden sein, d. h. es muss eine Ursache haben. Das ist eine unabweisbare Forderung des logischen Denkens. Und darum nennen wir den Causalsatz ein Postulat des Verstandes. Will man ihn aber ein Gesetz des Denkens nennen, so könnte man das mit Recht nur im Sinne eines derivaten Gesetzes; denn ein Denkgesetz wie das Identitätsprincip ist er, wie bereits dargethan wurde, nicht.

5. Eine andere Frage ist aber nun: ob dieses Denkpostulat der Causalität auch objective allgemeine Gültigkeit habe? Denn es könnte ja Etwas denknothwendig sein, ohne dass es auch seinsnothwendig wäre. Von dem Einen lässt sich nicht ohne weiters auf das Andere mit Sicherheit schliessen. A priori kann man daher die gestellte Frage nicht beantworten, sondern nur durch die Erfahrung.

So weit nun unsere Erfahrung reicht, wird der Causalsatz in seiner objectiven Bedeutung bestätigt, und es lässt sich kein Fall nachweisen, der ihn sicher widerlegte. »Thatsächlich fügt sich überall die Erfahrung demselben, sobald wir zu einer Erkenntniss der empirischen Zusammenhänge durchgedrungen sind, und diese Thatsache ist zugleich die wesentlichste Bürgschaft dafür, dass zwischen unserem Denken und den Objecten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge deren die letzteren ebensowohl den Normen unseres Denkens adäquat sind, wie unser Denken sich von seinen Objecten bestimmen lässt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntniss unmöglich wäre [1].«

Eine ganz eminente Bestätigung der objectiven Gültig-

1) Wundt, Logik. 1880. Bd. I. S. 549.

keit des Causalsatzes fand derselbe durch die neuere Entdeckung des mechanischen Wärme-Aequivalents. Zwar hat es den Anschein, als ob in unzähligen Fällen die Bewegung in der Natur einfach aufhöre und ganz erlösche, ohne eine Wirkung zu hinterlassen. Es ist jedoch nun experimentell nachgewiesen, dass dies ein blosser Schein ist, indem die unsichtbar gewordene Bewegung jedes Mal nur in eine andere Form übergeht, die wir Wärme nennen. Ein bestimmtes Bewegungsquantum erzeugt oder verwandelt sich stets in ein bestimmtes Wärmequantum und umgekehrt. Keine mechanische Kraft verschwindet wirkungslos, sondern wird nur in eine andere Form umgesetzt. Wie die Chemie in jedem einzelnen Falle den Beweis liefert, dass bei den chemischen Processen nur die Form, nicht aber die Quantität der Stoffe geändert wird, so zeigt das Gleiche die Physik hinsichtlich der Naturkräfte. Alle naturwissenschaftlichen Forschungen und Resultate sind eine immer mehr sich vergrössernde »Wolke von Zeugen« für die objective Gültigkeit des Causalaxioms. Deshalb kann man dasselbe mit Fug und Recht ein empirisches und zwar das oberste Naturgesetz nennen, indem es gewissermassen den allgemeinen Rahmen für alle Specialgesetze der Naturprocesse darstellt.

Ueberblicken wir zum Schluss unsere Erörterung über die Causalität, so sind wir zu dem Ergebniss gelangt, dass der Causalsatz sich von einem zweifachen Gesichtspunkt aus betrachten lässt: erstens vom Standpunkt des denkenden Subjects und zweitens von dem des realen Objects oder der Natur. In ersterer Beziehung ist derselbe ein nothwendiges Postulat des logischen Denkens, das sich aus dem Satz vom hinreichenden Grund und dem Identitätsprincip ergibt, und als solchem kommt ihm unbedingt allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige menschliche Denken zu; für alle eintretenden Veränderungen, für alles Gewordene fordert der Verstand eine

entsprechende Ursache. Mit Rücksicht aber auf die Aussenwelt kann man zweitens den Causalsatz auch ein empirisches Naturgesetz nennen, da er durch die gesammte bisherige Erfahrung des Lebens und der Wissenschaft auch als objectiv gültig bestätigt wird.

§ 7.

Ueber den Substanzbegriff.

1. Mit der Causalität hängt der Substanzbegriff auf's innigste zusammen. Während die Causalität auf das Geschehen geht, betrifft die Substantialität das Sein. Wie kommt aber der Mensch dazu, Sein und Geschehen an den Dingen zu unterscheiden? Warum begnügt man sich nicht mit dem Wahrnehmungsobject als solchem, mit seinen Eigenschaften, Zuständen und Thätigkeiten, sondern supponirt denselben ein von ihnen unterschiedenes Etwas? Kurz, wie gelangen wir zum Substanzbegriff?

Dass dieser Begriff als Begriff, d. h. seiner Form nach aus dem Verstande stammt, dürfte wohl ausser Frage stehen, da ja alle Begriffe in Rücksicht auf ihren formalen Charakter Verstandesgebilde sind. Aber wie steht es mit dem Inhalt des Substanzbegriffes? Datirt auch dieser lediglich aus dem Verstande? Oder quillt er uns aus der Erfahrung? Und wenn dies, stammt er aus der äusseren oder inneren Erfahrung? Oder ist er vielleicht ein Product aus Erfahrung und Verstand zumal?

Was die erste der erwähnten Annahmen betrifft, so dürfte dieselbe schon deshalb unberechtigt sein, weil überhaupt der reine Verstand, das reine Denken, für sich genommen, leer und inhaltslos und eine blosse Abstraction ist. Der Mensch verräth thatsächlich kein derartiges Denken. All unser Denken bildet und entwickelt sich nicht nur, sondern functionirt überhaupt bloss an direct oder indirect Erfahrenem. Denn wir können nicht denken ohne alle und jede Vorstellung, und wir haben keine Vorstellungen

ohne alle und jede Erfahrung. Wenn somit die Erfahrung uns überhaupt das Material für die Denkoperationen und deren Producte: die Begriffe liefert, so wird dies wohl auch beim Substanzbegriff der Fall sein. Auch er wird, wie alle andern Begriffe, auf Erfahrung basirt sein.

Freilich bietet uns die äussere Erfahrung unmittelbar keine Substanzen, sondern nur Erscheinungen. Solange man zwischen Erscheinungen und Substanzen einen Unterschied macht und die letzteren, wie schon der Name andeutet, als das den ersteren Zugrundeliegende betrachtet, kann man offenbar nicht mit Recht behaupten, dass wir Substanzen äusserlich direct wahrnehmen. Was wir sinnlich wahrnehmen, sind nur Wirkungen, aber nicht Substanzen.

Wenn nun aber der Begriff der Substantialität wie jeder andere Begriff seinem Inhalte nach auf Erfahrung beruht und wenn die äussere Erfahrung uns unmittelbar keine Substanzen aufweist, so bleibt wohl nur die Möglichkeit übrig, dass wir den in Rede stehenden Begriff — falls er überhaupt eine Berechtigung und reale Geltung hat — zunächst mittelst der inneren Erfahrung gewonnen haben werden. Und so hat man denn auch in der That schon längst auf das Ich als die Quelle hingewiesen, aus welcher der Inhalt des Substanzbegriffes stamme. Indess wird von anderer Seite gegen diese Ableitung Einwand erhoben. So ist nach Wundt das Ich eine »inhaltsleere Vorstellung, von der nicht abzusehen ist, wie sie dazu zwingen sollte, auf ein Substrat zurückzuschliessen. Die Vorstellung des Ich erfordert an sich eben so wenig wie irgend eine andere die Voraussetzung des Substrats [1]).« Wundt hätte Recht, wenn das Ich wirklich eine blosse Vorstellung wäre; aber unser Ich ist thatsächlich mehr als dies. Denn Jeder, der zum Selbstbewusstsein gekommen ist, unterscheidet sein Ich oder Selbst nicht bloss von den

1) Wundt, Logik. 1880. Bd. I. S. 486.

Aussendingen, sondern auch von all seinen inneren Zuständen, Thätigkeiten und Ereignissen. Diese constante Unterscheidung des Ich von allem, was in ihm vorgeht, findet bekanntlich ihren Ausdruck in den Urtheilen: ich — empfinde, ich — fühle, ich — stelle vor, ich — denke, ich will, ebenso wie man sagt: ich — esse, ich — trinke, ich — bewege meine Glieder u. s. w. Entweder sind nun diese Urtheile, die jeder Vernünftige auf Grund seiner inneren Erfahrung fällt, falsch, und dann leben wir alle in beständiger Illusion, und da unter dieser Voraussetzung sonach auch die constante innere Erfahrung täuscht, haben wir dann überhaupt kein Mittel mehr, zu etwas Wahrem und Sicherem zu gelangen; oder sie sind richtig — und Keiner hat noch bis jetzt das Gegentheil bewiesen — dann muss man zugeben, dass unser Ich nach dem Zeugniss der allgemeinen inneren Erfahrung etwas Anderes ist als unser Empfinden, Fühlen, Vorstellen, Denken, Wollen, Essen, Trinken, Bewegen, u. s. w., dass es nicht die Summe von all diesen inneren Vorgängen ist, wohl aber zu denselben in innerer, centraler Beziehung steht, indem es deren gemeinsamen Ausgangspunkt bildet. Es widerspricht demnach dem wirklichen Thatbestand, wenn man das Ich eine blosse Vorstellung oder einen »Vorstellungscomplex« nennt; unterscheiden wir ja bestimmt unser Ich von all unseren Vorstellungen. Das Ich stellt zwar vor — ebenso wie es will und fühlt — aber als vorstellendes ist es nicht selbst eine Vorstellung, ebenso wenig wie es Wille und Gefühl ist. Denn sonst könnte es sich unmöglich beharrlich von all dem unterscheiden.

Desgleichen ist es aber auch irrig, wenn man, wie es häufig geschieht, das Ich mit der activen Apperception oder dem Selbstbewusstsein identificirt. Ich bin mir zwar selbst bewusst oder ich habe ein Selbstbewusstsein, aber ich bin nicht das Selbstbewusstsein. Mein Selbst existirt ja auch im bewusstlosen Zustande, wie im Tiefschlaf und

in der Ohnmacht. Wäre mein Ich identisch mit meinem Selbstbewusstsein, dann müsste das erstere nothwendig mit dem letzteren aufhören und folglich müsste mein Ich nach jedem bewusstlosen Zustand, nach jedem Tiefschlaf ganz neu entstehen, ich müsste ein Anderer sein als zuvor, und könnte mich nicht mehr als dieselbe Person wieder erkennen, die ich vorher war. So ist es aber in der Wirklichkeit nicht. So oft auch das Selbstbewusstsein in mir erloschen ist, und dann wieder erwacht, weiss ich mich doch stets als derselbe wie vorher. Dieses unbestreitbare Factum der Wiedererinnerung wäre unmöglich, wenn nicht unseren Bewusstseinszuständen und wechselnden Vorstellungen eine beharrliche Substanz zu Grunde läge. Das gibt auch Wundt zu, indem er sagt: »Da eine Vorstellung, nachdem sie aus dem Bewusstsein verschwunden, wieder erneuert werden kann, so sind wir genöthigt, einen bleibenden Träger für alle unsere Vorstellungen vorauszusetzen[1].« — Schon jede Vergleichung zweier gegenwärtiger Bewusstseinszustände, beziehungsweise Vorstellungen wäre unmöglich ohne ein einheitliches Subject, welches beide in sich vereinigt und zu einander in Beziehung bringt. Ja, um sie überhaupt nur als Zustände auffassen zu können, müssen sie als Zustände von Etwas gedacht werden, das sie in sich erlebt[2].

Somit ist unser Ich nicht bloss von seinen Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen und Willensentschlüssen unterschieden, sondern auch von dem Selbstbewusstsein, welches ebenfalls nur ein unter gewissen Bedingungen in ihm entstehendes Product, aber nicht es selbst ist, und nicht den Kern unseres Wesens ausmacht. Vielmehr ist das Ich nach dem Zeugniss der allgemeinen inneren Er-

1) A. a. O. S. 486.

2) Vgl. Th. Achelis, Idealistische Differenzen. In der Zeitschr. f. Philosophie und philosoph. Kritik. Bd. 79. S. 290.

fahrung ein realer, einheitlicher und constanter Mittelpunkt, der unter bestimmten Verhältnissen gewisse Zustände erleidet und gewisse Thätigkeiten ausführt. Und so sind wir auf empirischem und zwar psychologischem Wege zum Substanzbegriff gelangt. Dieser Substanzbegriff hat reale Bedeutung, da er aus unserer eigenen inneren Realität, die Jeder in sich selbst erlebt, abstrahirt ist, während alle anderen Substanzbegriffe, die nicht auf Erfahrung gegründet sind, willkürliche subjective Gebilde sind. Sonach ist unserer inneren Erfahrung zufolge unter Substanz im Allgemeinen ein einheitliches Reale zu verstehen, das auf bestimmte Einwirkungen in bestimmten Formen (Zuständen und Acten) reagirt, oder mit andern Worten: Substanz ist Dasjenige, das Zustände erleidet und Wirkungen setzt und bei allem Wechsel seiner Zustände und Thätigkeiten relativ beharrt.

Ich sage »relativ beharrt«; denn eine absolute Unveränderlichkeit kann man wohl von unserm Ich nicht mit Recht behaupten. Ich weiss mich zwar heute als derselbe, wie ich gestern und vor 10 und 20 Jahren war, aber ich weiss auch, dass im Laufe dieser Zeit tief eingreifende Veränderungen in mir vorgingen, die wohl auch nicht ohne Einfluss auf den substanziellen Kern meines Wesens geblieben sind. Denn ich empfinde, fühle und will jetzt anders als in meiner Kindheit. Was mich damals entzückte, ist mir jetzt gleichgültig; und was mir damals gleichgültig war, interessirt mich jetzt. Dieselben äusseren Reize rufen also nicht mehr dieselben Reactionen in mir hervor wie früher; folglich wird auch das Reagens in mir nicht mehr ganz dasselbe sein. Zwar ist mein Ich unterdessen nicht vollständig anders geworden, denn sonst würde ich mich nicht mehr als derselbe erkennen von ehedem, aber es hat sich doch inzwischen relativ geändert. Darum wird es wohl geboten sein, von der Substanz, die unsern inneren Erlebnissen zu Grunde liegt, nur eine relative Beharrlich-

keit auszusagen. Wie kann man denn auch annehmen, dass Etwas, das fortgesetzt die verschiedensten und nicht selten erschütterndsten Einwirkungen von aussen erfährt, die es auf's Tiefste erregen, stets absolut dasselbe bleibe?!

So viel über den Substanzbegriff, soweit er sich uns aus der innern psychologischen Erfahrung ergibt.

2. Der Begriff der Substantialität hat aber auch ebenso wie der der Causalität, ausser der psychologischen noch eine logische Seite. Wir können uns nämlich nicht vernünftigerweise eine Thätigkeit denken ohne ein Thätiges, nicht ein Wirken ohne ein Wirkendes, nicht eine Bewegung ohne ein Bewegendes, nicht ein Leiden ohne ein Leidendes, nicht einen Zustand ohne Etwas, das ihn hat, nicht eine Eigenschaft ohne einen Träger. Wo sich demnach das Eine zeigt, ist unser Denken logisch genöthigt, auch das Andere anzunehmen. Freilich haben Manche behauptet, diese Nöthigung sei ein blosser Zwang der Sprache über das Denken. Das Wort Accidens habe eben keine andere Bedeutung als den Gegensatz gegen Substanz. Eine Eigenschaft könne ihrem Namen nach nicht für sich bestehen, sondern bedürfe eines Andern, dem sie eigen ist, und ein Thun oder Leiden fordere durch seine sprachliche Form ein Etwas, welches thut oder leidet. Es scheine daher ein formeller Widerspruch zu sein, die Substanzen zu beseitigen und die Qualitäten und Ereignisse behalten zu wollen. Wer sich aber von diesem Zwange der Worte in der Erwägung, dass es die Metaphysik des nicht philosophisch cultivirten Verstandes sei, der sich darin zur Geltung bringe, losgemacht habe, dem möchte die Nothwendigkeit, zu einer Qualität oder Kraft oder einem Ereigniss einen Träger hinzuzudenken, begrifflich nicht leicht deutlich gemacht werden können[1]).

1) Paulsen, i. d. Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie. 1877. S. 496 f. — Vgl. Avenarius, Die Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. S. 52 f.

Ich sehe jedoch nicht ein, wie blosse »Worte« einen derartigen Zwang auf unser Denken sollen ausüben können, dass es sich demselben so allgemein, auch bei den bedeutendsten Philosophen und selbst in der modernen Naturwissenschaft, gefangen gibt. Wohl ist es wahr, dass die sprachliche Form in einzelnen Fällen eine Zeit lang das Denken irreleiten kann, aber nicht allgemein und nothwendig, sondern wenn einmal das Trügerische zum Bewusstsein gekommen ist, hört für das Denken der Zwang auf. Denn das Denken ist nicht ein Product der Sprache, sondern umgekehrt die Sprache ein Product des Denkens. Wir urtheilen nicht deshalb stets in der Form von Subject und Prädicat, weil die Sprache es so mit sich bringt, sondern weil das Denken es so fordert. Und diese constante, wesentliche Form unseres Denkens wird wohl in der Grundform unseres realen Seins seine Wurzel haben. Wir denken in Subject und Prädicaten, weil wir selbst Subject und Prädicate sind. Wir verstehen nicht ein Thun und Leiden ohne ein Thätiges und Leidendes, weil wir dieses Verhältniss in uns selbst in concreter Weise stets erfahren. Wir nehmen in uns nicht bloss ein Denken, Wollen, Fühlen wahr, sondern wir wissen zugleich unmittelbar, dass unser Ich es ist, welches denkt, will und fühlt. Zu unsern innern bewussten Ereignissen denken wir nicht erst ein Subject hinzu, sondern wir fühlen und erleben uns unmittelbar als reale Subjecte derselben.

3. Doch abgesehen von all dem, führt uns das logische Denken noch von einer andern Seite zum Substanzbegriff. So wenig wir uns nämlich vernünftigerweise denken können, dass Etwas aus Nichts entsteht — worauf, wie wir gesehen haben, der Causalsatz beruht — ebenso wenig können wir uns vernünftigerweise denken, dass Etwas in Nichts vergeht, und hierauf basirt der Grundsatz der Substantialität. Denn unser Denken sagt uns zufolge des ihm innewohnenden Identitätsgesetzes: was ist, ist, und was

nicht ist, ist nicht; das Sein kann also nie ein Nichts und das Nichts nie ein Sein werden. So wenig wir ein absolutes Werden begreifen, ebenso wenig begreifen wir ein absolutes Vernichten. Darum können wir alle Veränderungen nur als relative fassen. Denn ein absolutes Verändern, d. h. ein absolutes Anderswerden wäre das Vergehen eines Etwas in Nichts und das Entstehen eines Etwas aus Nichts, was dem Grundgesetz unseres Denkens widerspricht. Darum fordert unser Verstand, überall, wo Veränderungen sich zeigen, relativ Beharrliches, d. h. Substanzen als zu Grunde liegend anzunehmen. Bei allen Veränderungen muss also Etwas beharren — ein Satz, den man das logische Erhaltungsprincip nennen kann — und dieses Beharrende im Wechsel bezeichnen wir als Substanz. Wie der Causalbegriff, so wurzelt demnach auch der Substanzbegriff logisch im Identitätsgesetz unseres Denkens, psychologisch aber zunächst in der inneren Erfahrung. Beide Begriffe sind somit in der einen Beziehung Postulate des logischen Denkens, und in der andern Erfahrungsbegriffe. Beide haben gleichen Ursprung und gleiche logische Gültigkeit.

Ob jedoch die Anwendung des Substanzbegriffes auch auf die Aussendinge wissenschaftlich berechtigt ist, ist eine andere Frage. Denn wir dürfen nicht vom blossen Denken — selbst wenn es logisch und nothwendig ist — ohne weiters nach Weise des Ontologismus auf das Objectivreale schliessen, da man nicht a priori mit Recht behaupten kann, dass Alles, was logisch richtig und gefordert erscheint, auch in der Aussenwelt existirt. Ob also dem Substanzbegriff auch objective Gültigkeit zukommt, lässt sich nicht a priori, sondern nur durch äussere wissenschaftliche Erfahrung ausmachen. Nun hat in der That die neuere Physik und Chemie nachgewiesen, dass, soweit unsere Erfahrung reicht, die Materie unter allen Umständen, bei allem Wechsel ihrer Verbindungen und

Lösungen der Quantität nach unveränderlich ist. Die materielle Masse in der Natur bleibt sich stets gleich. Dies ergibt sich zunächst aus dem physicalischen Nachweis, dass bei jeder mechanischen Krafteinwirkung auf einen bestimmten Körper das Verhältniss der Kraft zur Bewegungsbeschleunigung dieses Körpers stets constant ist. Dieses constante Verhältniss kann nicht von der afficirenden Kraft herrühren, da ja dieselbe sehr verschieden sein kann, sondern nur von der mechanischen Masse oder der Materie des Körpers. Letztere ist eine unveränderliche Grösse. — Desgleichen hat ferner die Chemie gezeigt, dass auch das Gewicht der materiellen Elemente eine constante Grösse ist. Bei allen Veränderungen und Metamorphosen, welche die Körper durchmachen, geht kein Atom verloren, und wir können mit all unsern Mitteln so wenig ein Stofftheilchen vernichten, als ein neues hervorbringen. Das oben bezeichnete logische Erhaltungsprincip findet sonach in dem durch die exacten Ergebnisse der Naturforschung nachgewiesenen physischen Erhaltungsprincip der Materie entsprechende Anwendung und objective Bestätigung. Wie die naturwissenschaftliche Causalität in dem Satze von der Erhaltung der Energie sich ausspricht, so findet die naturwissenschaftliche Substantialität in dem Satze von der Erhaltung der Materie Ausdruck. Die Gültigkeit des letzteren Princips involvirt die objective Gültigkeit des Substanzbegriffs.

§ 8.

Schlussfolgerungen.

Aus den bisherigen Erörterungen ergeben sich beachtenswerthe Consequenzen. Wir haben gesehen, dass das Grundgesetz des Denkens, sowie die aus ihm resultirenden Postulate des Causal- und Substantial-Satzes nicht bloss logische Geltung haben, sondern auch in der

Aussenwelt sich realisirt finden. Das Vernunftmässig-Geforderte ist erfüllt im Physisch-Realen. Es gibt nicht bloss eine Logik im Denken, sondern dieselbe Logik beherrscht auch die äussere Natur. In dieser Harmonie zwischen Denken und Sein liegt die Grundbedingung der Möglichkeit der Erkenntniss. Denn stünden die Gesetze unseres Denkens im Widerspruch mit den Gesetzen des Objectiv-Wirklichen, wären die letzteren den ersteren nicht conform, dann wäre es für uns unmöglich, die Aussenwelt zu erkennen. Nur wenn beide zusammenstimmen, kann das Denken das Sein erfassen und das Sein zum Denken in Beziehung stehen. Dadurch also nun, dass nachweisbar eine Correspondenz zwischen den logischen Postulaten und den Naturthatsachen besteht, ist Naturwissenschaft möglich.

Indem sonach die Logik des Denkens auch im äusseren Sein Geltung hat, erscheint dieses ideell determinirt. Und nur deshalb und insofern als das Sein ein gedankliches Element in sich schliesst, ist es für uns erkennbar. Denn wäre das Sein lediglich Sein, d. h. stünde es in gar keiner Relation zum Denken, enthielte es kein ideelles Moment, dann wäre es unbegreiflich, wie es im Denken erfasst werden könnte. Nur unter der Voraussetzung, dass das Sein selbst etwas Gedankliches, dass es ein Gedankenausdruck ist, kann es vom Subject wieder auf einen Gedankenausdruck gebracht werden. Denn nach unserer Ansicht kann nur ein Gedankenproduct im Gedanken reproducirt werden.

Werden wir demnach, um die Thatsache realer, objectiver Erkenntniss zu verstehen, zu der Hypothese geführt, dass die äussere Erfahrungswelt ein Gedankenproduct oder ein Gedankenausdruck ist und zeigt sich dieselbe factisch den Normen unseres Denkens adäquat, so erscheint uns dies nur unter der zweifachen Bedingung möglich, dass das objective Sein und unser subjectives

Denken ursprünglich zu einander *hingeordnet* und dass beide *einem und demselben Princip* entsprungen sind. Dieses Princip kann aber keine blosse metaphysische Idee sein; denn eine solche wäre nicht im Stande, die in Rede stehende Conformität hervorzubringen, da eine Idee ohne einen sie producirenden Geist nur ein ohnmächtiges Abstractum ist. Vielmehr muss jenes postulirte Princip ein reales und zugleich logisches Wesen sein, welches seine Gedanken im Sein realisirt und unserm Geist ursprünglich die entsprechenden Normen gegeben hat, vermöge deren er im Stande ist, die objectiv verwirklichten Gedanken ideell zu reproduciren. Demnach fordert unseres Erachtens die Lösung des Erkenntnissproblems in letzter und höchster Instanz die Annahme eines absoluten intelligenten Princips, das wir Gott nennen.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Schriften von Dr. Engelbert Lorenz Fischer.

Ueber das Gesetz der Entwicklung auf psychisch-ethischem Gebiete. Auf naturwissenschaftlicher Grundlage mit Rücksicht auf Ch. Darwin, Herbert Spencer und Thomas Buckle. Mainz, Kirchheim. 1875. gr. 8. VII, 147 S. Preis 2 ℳ

Diese Erstlingsschrift des Verfassers diente als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doctor-Würde an der Universität Würzburg.

Heidenthum und Offenbarung. Religionsgeschichtliche Studien über die Berührungspunkte der ältesten hl. Schriften der Inder, Perser, Babylonier, Assyrer und Aegypter mit der Bibel, auf Grund der neuesten Forschungen. Mainz, Kirchheim. 1878. gr. 8. XIX, 343 S. Preis 6 ℳ

Diesem interessanten Werke wurde im In- und Ausland sehr grosse Anerkennung zu Theil, wofür schon die Thatsache spricht, dass es in's Französische und Ungarische übersetzt wurde.

Die „**Literar. Rundschau**" urtheilt darüber: »Zweck, Methode und Durchführung in diesem Buche verdienen den allgemeinsten Beifall und den Dank von Seiten der theoretischen wie praktischen Wissenschaft. Und um unser Urtheil mit kurzen Worten auszudrücken: Das Buch von Fischer ist das Beste und Anziehendste, was über den gleichen Gegenstand in deutscher Sprache erschienen ist.«

Der „**Literar. Handweiser**" bemerkt: »Der Verfasser verspricht hier Grosses, aber seine Arbeit bietet die Erfüllung seines Versprechens...... Man müsste das ganze Inhaltsverzeichniss abschreiben, wenn man hier alle interessanten Punkte anführen wollte.«

In den „**Stimmen aus Maria-Laach**" heisst es: »Es ist dieses eines von jenen Büchern, welche der reifere Leser nach einmal begonnener Lesung nur ungern aus der Hand legt. Es sei dasselbe auch unsern Lesern auf's Wärmste empfohlen.«

Die „**Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift**": Indem ich dieses herrliche Werk hier zur Anzeige bringe, erfülle ich eine,

ich muss sagen, höchst angenehme Pflicht, dem Verfasser und seinem Buche gegenüber, der ich dadurch gerecht zur werden glaube, dass ich mein Möglichstes zur allgemeinen Verbreitung dieser interessanten Lectüre beizutragen mich bestrebe. Ich bin der festen Ueberzeugung, dass jeder Leser das Buch vollkommen befriedigt aus den Händen legen und anerkennend sagen wird: Hier ist einmal auf das Beste gehalten worden, was der Titel versprochen hat; zudem ist das Buch eminent zeitgemäss.«

Die Pariser „**Revue Bibliographique Universelle**“ bemerkt: »Le Dr. Fischer a rendu un véritable service à l'Église en recueillant les documents propres à l'éclaircir les rapports de la Bible avec les traditions religieuses des Indiens, des Perses, des Babyloniens et des Égyptiens. Ce livre obtient un grand succès en Allemagne et il en est digne.«

In der „**Allgemeinen evangel.-lutherischen Kirchenzeitung**“ in Leipzig heisst es darüber: »Wir sind dem Verfasser in seiner lichtvollen, fliessenden Darlegung mit stets regem Interesse gefolgt. Wir werden nicht gleich mitten in die Ereignisse jener Ueberlieferungen hineingestellt. Sie werden vielmehr in schöner Ordnung allmählich entwickelt, und auch die Thüren werden gezeigt, durch welche man in neuerer Zeit in diese alten Geheimnisse der Hieroglyphen und Keilschriften eingedrungen ist.«

Weitere höchst anerkennende Besprechungen fand das Werk in der „**Christlichen Akademie in Prag**“, „**Augsburg. Postztg.**“, „**Niederrhein. Volksztg.**“ u. A.

Die Urgeschichte des Menschen und die Bibel. Nach der heutigen anthropologischen Forschung. Würzburg, Woerl. 1879. gr. 8. 99 S. Preis 1 ℳ 20 ₰.

Der „**Literar. Handweiser**“ äussert sich hierüber: »Nach Darlegung dieser Hauptgedanken des Buches wird sich Jeder sagen müssen, dass es brennende Fragen behandelt. Die Lectüre desselben ist sehr anziehend, und da es klar und bündig und mit sehr ausgedehnten Kenntnissen der in Frage kommenden Gegenstände geschrieben ist, so wirkt es auch in hohem Grade belehrend und überzeugend. Es ist ihm darum der grösste Leserkreis zu wünschen. Der Verfasser hat hier abermals bewiesen, dass er grossen Sammelfleiss mit glücklichem kritischen Talent verbindet.«

In der „**Augsburg. Postztg.**“ heisst es: »Herr Dr. Fischer in Würzburg hat wieder einen glücklichen Griff hinsichtlich des Themas gemacht; ebenso glücklich ist aber auch seine Methode. Die Arbeit des geistvollen Verf. zeigt von gründlicher wissenschaftlicher Bildung und eingehenden Studien der Anthropologie, der Urgeschichte des Menschen. Der bestimmte Schlusseindruck der so gelehrten als klaren Abhandlung ist der, dass die Bibel mit den positiven Ergebnissen der Wissenschaft nicht im Widerspruch steht.«

Ebenso anerkennend sprechen sich über diese Schrift aus: Die „**Civiltà Cattolica**“ in Florenz und die protestantische Zeitschr.: „**Der Beweis des Glaubens**“.

Ueber den Pessimismus. Frankfurt, Foesser. 1880. gr. 8. 38 S. Preis 50 ₰.

So anziehend der Inhalt dieser Schrift, so brillant ist deren Stil, weshalb sie die „**Stimmen aus Maria-Laach**“ eine sehr glänzende Leistung nennen.

Das Problem des Uebels und die Theodicee. Mainz, Kirchheim. 1883. gr. 8. XII, 221 S. Preis 3 ℳ 50 ₰.

Ueber dieses Werk urtheilt der „**Moniteur de Rome**“ (19. März 1884) also: »A toutes les époques de l'histoire les plus grands penseurs se sont donné la mission d'apporter leur part de lumière à la solution de ce grand problème. A son tour l'auteur du „Paganisme et de la Révélation“ a voulu aborder la question avec son indépendance de pensée et son originalité de forme bien connues. Penser par soi-même a son merite à une époque où l'on voit paraître tant de compilations auxquelles rien ne manque pour être d'excellents ouvrages que les fruits de la conception et du travail personnels. Philosophe, théologien ou économiste, chacun étudiera avec fruit l'oeuvre du Dr. Fischer.«

Die „**Tübinger theolog. Quartalschrift**“ bemerkt hierüber: »Die einfache und schmucklose Darstellung gewinnt im weiteren Verlauf mehr und mehr an Interesse. Was der Verf. von der Entstehung des Bösen im Gefühl und von dem stärkeren Motiv als dem Grund des moralischen Bösen sagt, verdient um so mehr Beachtung, als er auch das Verhältniss seiner Auffassung zur Gnadenlehre der Augustinianer und Jansenisten erörtert. Die Anwendung seiner Theorie auf den Sündenfall ist namentlich lesenswerth. Denn bei der schwierigen Frage über die Entscheidung des von der Gnade der Gerechtigkeit unterstützten Willens gegen das göttliche Gebot und das sittliche Bewusstsein ist es besonders von Nöthen, die Bedeutung des Lustgefühls und des kategorischen Imperativs psychologisch gegen einander abzuwägen. Die Lehre von der Zahl der Seligen wird negativ und positiv an den betreffenden Schriftstellen gründlich erörtert und in mitius gedeutet. Der Verf. zeigt dabei eine grosse Vertrautheit mit der Exegese.«

Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. Mainz, Kirchheim. 1883. gr. 8. XV, 144 S. Preis 2 ℳ 40 ₰.

Der „**Literar. Handweiser**“ urtheilt darüber: »Dieses Werk behandelt seinen Gegenstand durchweg von hohen, unbefangenen Gesichtspunkten aus und darf im Hinblick auf mancherlei neue Per-

spectiven, die der gelehrte Verf. infolge selbständiger Forschung eröffnet, als originell bezeichnet werden. Wir dürfen dem gelehrten Verf. die Anerkennung nicht versagen, dass er redlich bemüht gewesen ist, seinen sehr schwierigen Gegenstand mit edler Ruhe und Objectivität nach allen Seiten hin zu beherrschen, durch eine sorgfältige und gewählte Auslese aus den neuesten Forschungen und Anschauungen der Naturforschung und Philosophie seinen Stoff interessant zu gestalten, sowie endlich durch seine originelle Behandlungsweise allen selbständigen Denkern manch wohlthätige Anregung zu erneutem Nachdenken über das grosse Lebensproblem zu geben.«

Weitere Referate brachten darüber: die „**Revue philosophique**“ in Paris, die „**Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie**“, „**Liter. Rundschau**“, „**Magyar Sion**“, „**Stimmen aus Maria-Laach**“, „**Natur und Offenbarung**“, „**Liter. Centralblatt**“ u. A.

Der sogen. Lebensmagnetismus oder Hypnotismus.

Mainz, Kirchheim. 1883. gr. 8. XIII, 119 S. Preis 2 ℳ

Die „**Philosophischen Monatshefte**“ bemerken darüber: »Von Interesse ist das Buch darum, weil der Verf. sowohl an sich selbst als an Anderen hypnotische Versuche angestellt hat und insofern als Experte mitsprechen kann; zu rühmen ist ferner, dass er dem Wust des Aberglaubens, welcher sich an den alten Mesmerismus knüpfte, tapfer entgegentritt. Insofern ist also das Buch aller Beachtung werth, sowie es denn überhaupt wohl geeignet erscheint, sich auf diesem Gebiete, namentlich auch über die psychologische Seite der hypnotischen Erscheinungen, welcher der Verf. besondere Beachtung schenkt, zu orientiren.«

In „**Natur und Offenbarung**“ heisst es: »Obige Broschüre hat sich zur Aufgabe gestellt, ein „Gespenst“ der modernen Zeit zu entlarven und bespricht die Frage allseitig, nüchtern und objectiv, mit frischer, lebendiger Sprache. Der Verf. widerlegt in besonderen Kapiteln die älteren Auffassungen der Mesmeristen und Elektrobiologen. Im Schlusskapitel werden eigene und fremde Versuche über die Heilkraft des Hypnotismus mitgetheilt.«

Die „**Literar. Rundschau**“: »Die interessante, allen Allgemeingebildeten leicht verständliche Darstellung und die oben erwähnte theilweise Bürgschaft bilden das Verdienst des Verf. bei dieser Schrift. Weil sie ganz gewiss auf dem Niveau der bisherigen Wissenschaft steht und die weitere psychologische Forschung in dieser Richtung sehr erwünscht ist, so sei sie allen ruhig speculativen Geistern warm empfohlen.«

Die „**Frankfurt. Ztg.**“: »Wer sich über die vorgenannten Erscheinungen eine kurz gefasste, wissenschaftliche und vollständig befriedigende Erklärung verschaffen will, dem sei die vorliegende Broschüre empfohlen.«

Die „**Deutsche Reichsztg.**“: »Es muss um so freudiger begrüsst werden, wenn eine Autorität wie Dr. Fischer diese interessante Ma-

terie zum Objecte seiner Studien machte. Das Buch ist in der That recht interessant geschrieben und können wir dasselbe nur empfehlen.«

Ebenso anerkennend sprechen sich ferner darüber aus: Die Pariser „**Revue philosophique**“, die Amerikanische „**K. Volksztg.**“ in Baltimore, die „**Zeitschr. f. exacte Philosophie**“, die „**Tübinger theolog. Quartalschr.**“, „**Stimmen aus Maria-Laach**“, der „**Literar. Handweiser**“, die „**Linzer theolog.-praktische Quartalschr.**“, das Berliner „**Deutsche Feuilleton**“, die „**Psychischen Studien**“ des russischen Staatsraths Aksakow, die „**Potsdamer Ztg.**“ u. A.

In gleichem Verlage sind erschienen:

Grundlinien
der
Geschichte der Philosophie
von
Dr. Paulus Leopold Haffner,
Bischof von Mainz.
gr. 8. geh. 12 ℳ 40 ₰

Geschichte
der
Philosophie des Mittelalters.
Von
Dr. Albert Stöckl,
Professor und Domcapitular in Eichstätt.
Drei Bände. Lex.-8. geh. 28 ℳ 25 ₰

Die
Erkenntnisstheorie des heil. Thomas von Aquin.
Von
P. M. Liberatore,
Priester der Gesellschaft Jesu.
Aus dem Französischen übersetzt von
Dr. Eugen Franz, Priester.
gr. 8. geh. 3 ℳ 50 ₰

Die
Psychologie des Aristoteles
insbesondere seine Lehre vom νους ποιητικος.
Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes.
Von
Dr. Franz Brentano,
Privatdocent der Philosophie an der Universität zu Würzburg.
gr. 8. geh. 4 ℳ

ADALBERT MARXER
BUCHBINDEREI
MÜNCHEN